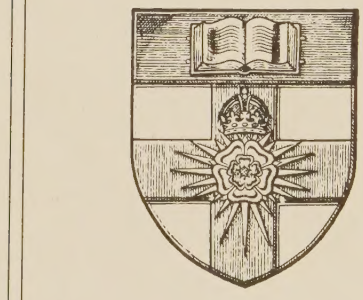
PR [G8 - Recherches]



UNIVERSITY OF LONDON
LIBRARY

SHL
WITHDRAWN

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/recherches-de-theologie-et-philosophie-medievales_1959_26

RECHERCHES DE THÉOLOGIE
ANCIENNE ET MÉDIÉVALE

TOME XXVI — 1959

Recherches de Théologie
ancienne et médiévale

Tome XXVI

1959

ABBAYE DU MONT CÉSAR, LOUVAIN

Le vœu de « conversatio morum » dans la Règle de saint Benoît

Saint Benoît énumère comme suit les promesses qu'il exige de celui qui veut adopter son genre de vie :

> Suscipiendus in oratorio coram omnibus promittat de stabilitate sua et conversatione morum suorum et oboedientiam, coram Deo et sanctis eius, ut si aliquando aliter fecerit, ab eo se damnandum sciat quem inridit [1].

Cette formule intrigue quelque peu le lecteur moderne. Tout d'abord, saint Benoît n'emploie, ni ici ni nulle part dans sa Règle, le terme de *votum*. Il ne dit pas : *promittat Deo*, comme le demanderait la définition classique du vœu proprement dit : *promissio Deo facta*. Toutefois il est certain que saint Benoît a en vue un vœu proprement dit : *promittat coram Deo* ; ces promesses, à ses yeux, obligent sous peine de péché : *se damnandum sciat*.

Ensuite, saint Benoît ne dit mot des vœux de pauvreté et de chasteté ; pas plus d'ailleurs que d'autres législateurs monastiques [2]. Il est certain que les anciens moines les observaient ; mais ils ont dû se poser une question : puisque la chasteté et la pauvreté ne figurent pas parmi les vœux de la règle bénédictine, l'abbé ne pourrait-il pas en dispenser, comme il peut le faire pour d'autres points de la discipline ? En 1202, le pape Innocent III dissipait tout doute dans sa lettre à l'abbé et aux moines de Subiaco :

> Nec aestimet abbas quod super habenda proprietate possit cum aliquo monacho dispensare, quia abdicatio proprietatis, sicut et custodia castitatis, adeo est annexa regulae monachali ut contra eam nec Summus Pontifex possit licentiam indulgere [3].

Mais ce qui déroute le plus, c'est la formule *conversatio morum*. Plusieurs manuscrits portent : *conversio morum*, ce qui est beaucoup plus

---

1. Nous suivons le texte critique établi par C. Butler O. S. B. dans sa *Sancti Benedicti Regula monasteriorum*, 2e éd., Fribourg-en-Br. 1927, cap. 58, l. 38-42.

2. P. Delatte O. S. B., *Commentaire sur la Règle de saint Benoît*, Paris 1913, p. 444.

3. E. Friedberg, *Decretalium collectiones*, Leipzig 1881, p. 599. Lettre éditée parmi les Décrétales de Grégoire IX, Lib. III, tit. 35, *De statu monachorum*, c. 6.

intelligible. Cependant, dès 1908, dom C. Butler prônait l'authenticité de la leçon *conversatio morum* [4]. Et l'accord est unanime parmi les érudits. « *Conversatio morum*, écrit à ce sujet dom Ph. Schmitz, telle est certainement la leçon authentique du passage cité de la règle... ; très tôt cependant elle fut remplacée par le mot *conversio morum suorum* » [5]. D'ailleurs, indépendamment de la date et de la provenance des manuscrits, on peut dire a priori que la formule *conversatio* s'indique comme l'expression authentique. Supposons, en effet, un instant que le texte primitif ait été *conversio*, terme très clair ; on comprend difficilement qu'un copiste ou un écrivain ait songé à le remplacer par l'expression insolite de *conversatio*. Au contraire, si le terme authentique est *conversatio*, on conçoit parfaitement que, très tôt sans doute, on lui ait substitué le terme de *conversio*. D'autant plus qu'on y était invité par le début du prologue de la Règle elle-même, où la vie bénédictine est présentée comme une conversion :

> Obsculta, o fili, praecepta magistri... et efficaciter comple, ut ad eum per oboedientiae laborem *redeas* a quo per inoboedientiae desidiam *recesseras* [6].

Mais quel sens assigner à cette énigmatique formule *conversatio morum* ?

Il est normal qu'on s'adresse d'abord à la tradition bénédictine, c'est-à-dire concrètement aux anciens commentateurs de la Règle. Cette enquête a occupé plusieurs érudits, nous n'avons pas à la refaire : dom Ph. Schmitz, parfait connaisseur de la tradition bénédictine, nous en dit largement assez en citant les commentateurs suivants : Paul Diacre (vers 786 ?), Hildemar (IX^e siècle), Smaragde (vers 830), Bernard Ayglier, abbé du Mont-Cassin († 1282), Pierre Bohier († 1389) et autres plus récents jusqu'à dom P. Delatte inclusivement. Leur interprétation est unanime : le moine s'engage à renoncer au monde, extirper ses vices, acquérir les vertus et ainsi tendre vers la perfection [7].

Que vaut cette tradition ? Elle est un témoin très autorisé de la manière dont ces commentateurs de la Règle ont compris le texte tel qu'ils le lisaient dans leur exemplaire. Et si ce texte portait le terme *conversatio*, nous aurions la preuve qu'ils ont tous compris ce terme

4. C. Butler O. S. B., *Early Latin Monastic Rules*, dans *Journal theol. Studies* 9 (1908) 105-107. Lire l'introduction à son édition critique de la Règle, citée plus haut, p. IX-XX.

5. Ph. Schmitz O. S. B., art. *Conversatio (conversio) morum*, dans *Dictionnaire de spiritualité* II, Paris 1953, col. 2206.

6. S. Benedicti *Regula*, Prologus (*ed. cit.*, l. 1-5).

7. Ph. Schmitz, *loc. cit.*, col. 2209-2211.

conversatio dans le sens d'une *conversio morum*. Mais tel n'est pas le cas. Car aucun des auteurs cités n'a lu le terme *conversatio* ; tous, au contraire, depuis Paul Diacre juqu'à dom Delatte [8], ont lu et donc voulu interpréter le terme *conversio* qu'ils avaient sous les yeux. Dès lors l'historien doit conclure : puisque aucun de ces commentateurs n'a lu *conversatio*, aucun n'a songé à interpréter ce mot. Dans son enquête sur le sens de *conversatio*, l'historien ne peut donc s'autoriser de ces commentateurs, puisque aucun d'eux n'a interprété le texte authentique qu'il ignorait.

Un autre moyen se présente à l'historien pour déceler le sens du mot *conversatio morum* chez saint Benoît : celui de recourir aux autres endroits de sa Règle où il emploie ce même vocable. Plusieurs érudits se sont chargés de cette enquête : qu'il suffise de citer dom M. Rothenhäusler [9], dom J. McCann [10], dom Ph. Schmitz [11] et d'autres. Il faut mettre les textes eux-mêmes sous les yeux du lecteur.

1. Processu vero *conversationis* et fidei... curritur via mandatorum Dei (Prologus, l. 124-125).

2. Secundum genus (monachorum) est anachoritarum, id est heremitarum, horum qui non *conversationis* fervore novitio, sed monasterii probatione diuturna... (cap. 1, l. 4-7).

3. De quorum omnium horum (sarabaitarum et gyrovagorum) miserrima *conversatione* melius est silere quam loqui (cap. 1, l. 33-34).

4. Eligantur de ipsis fratres boni testimonii et sanctae *conversationis* et constituantur decani (cap. 21, l. 1-3).

5. Singuli per singula lecta dormiant. Lectisternia pro modo *conversationis*... accipiant (cap. 22, l. 1-2).

6. Noviter veniens quis ad *conversationem*, non ei facilis tribuatur ingressus (cap. 58, l. 1-2).

7. Ordines suos in monasterio ita conservent ut *conversationis* tempus, ut vitae meritum decernit (cap. 63, l. 1-3).

8. Regulam autem hanc descripsimus, ut hanc observantes in monasteriis aliquatenus vel honestatem morum aut initium *conversationis* nos demonstremus habere (cap. 73, l. 1-4).

9. Ceterum ad perfectionem *conversationis* qui festinat... (*ibid.*, l. 4-5).

---

8. Dom P. Delatte, dans son *Commentaire sur la Règle de saint Benoît*, p. 443, interprète le texte des Constitutions de la Congrégation française qui porte *conversio morum*.

9. M. Rothenhäusler O. S. B., *Zur Aufnahmeordnung der Regula S. Benedicti* (*Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens*, 3, 1), Münster 1912, p. 22-26.

10. J. McCann O. S. B., *Saint Benedict*, Londres 1937, p. 161-167.

11. Ph. Schmitz, *loc. cit.*, col. 2206-2207.

L'impression que donnent ces textes est que le sens du mot *conversatio* n'est ni unique, ni même quelque peu précis. *Conservatio* signifie en général le genre de vie de celui qui est entré en religion, ou bien l'entrée dans ce genre de vie, ou enfin conduite bonne ou détestable. Et comme le notait dom Rothenhäusler [12], ces sens ne nous acheminent que de loin vers une signification plus précise qu'il reste encore à déterminer. On ne conçoit guère en effet qu'un législateur, d'ordinaire si précis comme l'est saint Benoît, oblige le novice à observer un vœu sans que celui-ci ne sache d'une manière exacte ce à quoi il s'engage.

Peut-être trouverons-nous quelque précision dans une règle plus ou moins contemporaine et strictement apparentée avec la Règle de saint Benoît, à savoir la *Regula Magistri* ? Grâce à l'édition diplomatique parue dernièrement nous possédons un texte beaucoup mieux garanti qu'auparavant ; mais en l'occurrence il ne peut nous rendre service. Car au chapitre 1er la *Regula Magistri* n'emploie pas le terme de *conversatio*, mais celui de *conversio* [13], et au chapitre 89, elle ne présente aucune formule des vœux [14].

Nous sommes donc loin encore d'avoir trouvé un sens quelque peu précis au terme *conversatio*. Pour nous y aider, adressons-nous aux commentateurs d'aujourd'hui qui supposent le texte authentique. Mais, ici encore, grande déception, tant les avis sont partagés. Dom C. Butler traduit : « conduite de vie personnelle » [15] ; dom J. Chapman : « monasticity of behaviour or of conduct » [16] ; dom

12. « Wir haben oben gesehen dass Benedikt *conversatio* in verschiedenen Sinne verwendet... so bleibt doch der Gebrauch von *conversatio* im Sinn von *ratio agendi* und im Sinne von aszetischer Lebensweise bei Benedikt bestehen. So ist noch ein ziemlich weiter Weg bis wir ein Urteil fällen können was der hl. Benedikt mit dem Verprechen über die *conversatio morum* gemeint hat » (M. Rothenhäusler, *loc. cit.*, p. 25-26).

13. H. Vanderhoven O. S. B. et F. Masai, *La Règle du Maître, édition diplomatique des manuscrits latins 12205 et 12634 de Paris*, Bruxelles 1953, p. 148. Voir P. B. Corbett, *The Latin of the Regula Magistri with particular reference to its colloquial aspects*, Louvain 1958, p. 145-147.

14. Au moment de faire profession, le novice se borne à énoncer cette promesse à son abbé : « Volo Deo servire per disciplinam regulae mihi lectae in monasterio tuo » (*loc. cit.*, p. 292, l. 21-22).

15. C. Butler, *Benedictine Monachism. Studies in Benedictine Life and Rule* ; traduction française par G. Grolleau, Paris 1924, p. 146. Dès 1908, dom Butler écrivait : « *Conversatio* must mean the same as πολιτεία, and the vow is not *conversio*, but of leading the monastic life » (*Early Latin Monastic Rules*, p. 106).

16. J. Chapman, *Saint Benedict and the Sixth Century*, Londres 1929, p. 224.

J. McCann : « self-discipline » [17] ; dom N. Würmseer : « Mönchhaftigkeit » [18].

Cependant beaucoup de commentateurs estiment avoir trouvé la solution en affirmant que, pour saint Benoît, la *conversatio morum* ne signifie rien d'autre que la *conversio morum*. Ainsi pensent dom M. Rothenhäusler [19], dom I. Herwegen [20], dom P. Hörger [21], dom A. Lentini [22], dom Ph. Schmitz [23]. C'est bien à cette même identité foncière que revenait dom F. Friedrich quand il écrivait : au VI^e^ siècle le terme *conversatio morum* signifie la *vita monastica* ; or, de même

17. J. McCann, *Saint Benedict*, p. 167.

18. N. Würmseer O. S. B., « *Conversatio morum suorum* », dans *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige* 57 (1939) 111.

19. M. Rothenhäusler, *Zur Aufnahmeordnung der Regula S. Benedicti*, p. 81. — Dans son exégèse du ch. 58 sur les trois vœux, dom B. Linderbauer se contente de dire que le terme *conversatio* est la leçon authentique (B. Linderbauer O. S. B., *S. Benedicti Regula monachorum*, Metten 1922, p. 365). Au chapitre 1, il s'intéresse avant tout à la tradition manuscrite, mais au sujet du vœu de *conversatio morum*, il ajoute : « Wie sich aus den Belegstellen im *Thess.* I, 1 ergibt, kommt auch sonst *conversatio* sicher in der Bedeutung von *conversio* vor » (*ibid.*, p. 145).

20. « Die *conversatio morum* ist Auswirkung des Mönch-Seins im Leben der Tugend, im Streben nach Heiligkeit und steht so in Gegensatz zu den Werken des Bösen, stellt positiv die Nachfolge Jesu Christi dar » (I. Herwegen O. S. B., *Sinn und Geist der Benediktinerregel*, 1944, p. 336).

21. « Die *conversatio morum* bietet dem Benediktiner eine klare Norm, wie er seine *vita monastica*, sein asketisches Streben, seinen guten Eifer, sein Beten und Arbeiten, kurz sein ganzes Leben zu gestalten hat » (P. Hörger O. S. B., « *Initium conversationis* ». *Die Professgelübde der Regula Benedicti*, dans *Benedictus der Vater Abendlandes 547-1947*, München 1947, p. 229).

22. « Poichè la vita monastica nell' osservanza dello spirito e della disciplina della Regola importa certo la rinunzia all' uomo vecchio del secolo per vestire l'uomo nuovo Cristo, si può concludere che *conversatio morum suorum* o esplicitamente o implicitamente vale la *conversione*, il continuo processo di perfezionamento dei proprii costumi, che s'intende conseguire con più facilità e speditezza nella rinunzia totale a se stesso, importata dai tre voti di povertà, castità e obbedienza, e nella piena dedizione a Dio sotto la guida della Regola » (A. Lentini O. S. B., *S. Benedetto. La regola*, Mont-Cassin 1947, p. 490). Aussi bien dom Lentini traduit-il comme suit la formule des vœux : « Il novizio... prometta... la sua stabilità, la conversione dei suoi costumi e l'obbedienza » (*ibid.*, p. 489).

23. « *Conversatio* indique ici une manière de vivre conforme aux enseignements de la règle. Le novice promet de conformer ses mœurs aux postulats de la vie de perfection, but de la règle (*honestatem morum*, c. 73). On revient ainsi pratiquement à la *conversio morum*. Oui, vraiment, les anciens manuscrits et commentateurs qui, voulant rendre claire et intelligible l'expression *conversatio morum*, lui ont substitué *conversio morum*, ont écrit ce que saint Benoît avait pensé » (Ph. Schmitz, *loc. cit.*, col. 2207-2208).

que l'âme se manifeste dans le corps, de même la *conversatio morum* ou vie monastique se traduit par la *conversio* ou vie ascétique [24].

On hésite à s'écarter de tant d'avis hautement autorisés. Et cependant nous craignons que cette solution ne cache une équivoque. Ne confond-on pas fin et moyens ?

La fin poursuivie par le candidat à la vie bénédictine est ce que toute la tradition monastique a entendu par le terme de *conversio morum*. Si le postulant quitte le monde, c'est pour mieux glorifier Dieu, rechercher Dieu en toute sincérité, *si vere Deum quaerit* ; en termes plus concrets : répudier le péché, pratiquer la vertu, et ainsi tendre à la perfection chrétienne. C'est mû par cette intention qu'il entre au monastère, qu'il accepte l'épreuve du noviciat ; et c'est en vertu de cette même intention qu'il émet les vœux de religion. Cette intention préexiste donc à l'émission des vœux ; elle en est même la cause déterminante. C'est cette intention qui détermine les moyens si ceux-ci sont laissés à notre propre initiative, et qui accepte les moyens si ceux-ci nous sont proposés par autrui. Là d'ailleurs ne s'arrête pas son influence ; elle pénètre de son dynamisme l'emploi même des moyens et agit jusque dans l'exécution de ceux-ci. On ne saurait trop souligner l'importance de ce souci de la *conversio morum* qui anime toutes les démarches du novice, y compris l'émission de ses vœux. Or ces vœux ne sont que des moyens d'assurer l'accomplissement de son dessein. Ces vœux sont, d'après saint Benoît, la *stabilitas*, la *conversatio morum* et l'*oboedientia*. C'est dire que la *conversatio morum* doit se distinguer de la *conversio morum* comme le moyen se distingue de la fin [25].

On objectera peut-être : pourquoi le novice ne pourrait-il pas émettre le vœu de poursuivre cette fin et ainsi faire en sorte que la *conversio morum* soit l'objet du vœu de *conversatio morum* ? La question n'est pas de savoir ce que le novice peut faire, mais de savoir ce que saint Benoît a demandé. Or ce vœu est tout à fait inutile, puisque cette in-

---

24. « *Conversatio* und *conversio morum* gehören also zusammen wie Seele und Leib. Wie im Leibe die Seele erscheint, so offenbart sich *conversatio morum* in der *conversio morum* » (F. Friedrich O. S. B., *Conversatio morum. Das zweite Gelübde der Benediktinermönches*, dans *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige* 59 (1942) 115 et 324.

25. Si l'on trouvait un peu trop subtile cette distinction entre fin et moyens, je dirais : un être se définit, non par son genre, mais par sa différence spécifique. Or la *conversio morum*, entendue au sens de vie ascétique (fuite du péché, pratique de la vertu), est une notion générique, puisqu'elle se vérifie dans la vie érémitique tout autant que dans la vie cénobitique prônée par saint Benoît. Cette vie cénobitique doit donc se définir par des notes qui lui sont propres, et ces notes sont précisément les vœux bénédictins, entre autres le vœu de *conversatio morum*. Et donc, derechef, la *conversatio morum* se distingue de la *conversio morum* comme la différence spécifique se distingue de la notion générique.

tention de *conversio morum* est depuis longtemps déjà en exercice avant l'émission des trois vœux. De plus se représente-t-on suffisamment ce à quoi saint Benoît obligerait son novice ? Sans vouloir introduire dans la mentalité du VI^e^ siècle les précisions de la théologie morale des siècles suivants, on doit se demander : si l'on est obligé, sous peine de faute morale, d'éviter le péché, s'agit-il de tous les péchés ; de pratiquer la vertu, de toutes les vertus ? Peut-on admettre qu'une telle exigence ait traversé l'esprit de saint Benoît ? Et enfin, voici l'ordre dans lequel le saint législateur énumère les trois vœux, et supposons que, dans son esprit, le mot *conversatio* soit identique à *conversio* : d'abord un moyen (*stabilitas*), ensuite le but poursuivi (*conversatio morum*, entendu dans le sens de *conversio*) et en troisième lieu encore un moyen (l'*oboedientia*). Accordons tout de même à saint Benoît un minimum d'esprit de suite dans ses pensées et concluons que ces trois vœux visent trois moyens et doivent être mis sur la même ligne.

N'y aurait-il donc vraiment aucun moyen de découvrir le sens authentique que saint Benoît attribue au terme *conversatio morum* ?

Ce moyen existe et a déjà été utilisé : c'est celui de confronter la la formule des trois vœux avec le texte du premier chapitre de la Règle où il est question des quatre espèces de moines.

Au XIII^e^ siècle, Bernard Ayglier, abbé du Mont-Cassin cité ci-dessus, raisonnait comme suit : par le vœu de « conversion des mœurs » nous nous séparons des sarabaïtes ; par le vœu d'obéissance, des ermites ; par le vœu de stabilité, des gyrovagues. Et dom P. Delatte se range à son avis : « Bernard du Cassin a ingénieusement observé qu'en soulignant ainsi les vœux de stabilité, de conversion des mœurs et d'obéissance, notre bienheureux Père distinguait à la fois ses moines et des gyrovagues par la stabilité, et des sarabaïtes par la conversion des mœurs, et des anachorètes par l'obéissance à un supérieur et à une règle écrite » [26]. Mais le malheur veut que Bernard du Cassin a eu sous les yeux le terme *conversio*, et non celui de *conversatio* : « Morum *conversione* distinguimur a sarrabaitis, obedientia ab heremiticis, stabilitate a girovagis » [27].

Nous n'avons donc pas encore découvert le sens du mot *conversatio*. Faut-il désespérer ?

Il faut mettre sous les yeux du lecteur le texte intégral du chapitre premier de la Règle bénédictine.

---

26. P. Delatte, *Commentaire sur la Règle de saint Benoît*, p. 445.

27. Bernardi I Abbatis Casinensis *In Regulam S. Benedicti expositio* (éd. A. M. Ceplet, Mont-Cassin 1894), p. 364-365.

Monachorum quattuor esse genera manifestum est.

Primum *coenobitarum*, hoc est monasteriale, militans sub regula vel abbate.

Deinde, secundum genus est *anachoritarum*, id est heremitarum, horum qui non conversationis fervore novicio sed monasterii probatione diuturna, qui didicerunt contra diabolum multorum solacio iam docti pugnare, et bene extructi fraterna ex acie ad singularem pugnam heremi securi iam sine consolatione alterius, sola manu vel brachio contra vitia carnis vel cogitationum Deo auxiliante pugnare sufficiunt.

Tertium vero monachorum teterrimum genus est *sarabaitarum*, qui nulla regula adprobati experientia magistra, sicut aurum fornacis, sed in plumbi natura molliti, adhuc operibus servantes saeculo fidem, mentiri Deo per tonsuram noscuntur. Qui bini aut terni aut certe singuli sine pastore, non dominicis sed suis inclusi ovilibus, pro lege eis est desideriorum voluptas ; cum quidquid putaverint vel elegerint, hoc dicunt sanctum, et quod noluerint, hoc putant non licere.

Quartum vero genus est monachorum quod nominatur *gyrovagum*, qui tota vita sua per diversas provincias ternis aut quaternis diebus per diversorum cellas hospitantur, semper vagi et numquam stabiles et propriis voluntatibus et gulae inlecebris servientes, et per omnia deteriores sarabaitis.

De quorum omnium horum miserrima conversatione melius est silere quam loqui.

His ergo omissis, ad coenobitarum fortissimum genus disponendum adiuvante Domino veniamus [28].

Le vœu de *stabilitas* exigé au chapitre 58 vise sans conteste possible le genre de vie des *gyrovagues* défini au chapitre premier, c'est-à-dire ceux qui ne savent se fixer nulle part, *numquam stabiles*, sont perpétuellement sur les routes, *semper vagi*, s'arrêtant trois ou quatre jours dans un monastère ou un ermitage, mais disparaissant dès qu'on les soumet à quelque corvée ou qu'on les traite moins confortablement, *propriis voluntatibus et gulae inlecebris servientes*.

Le vœu d'obéissance vise les *sarabaïtes*, c'est-à-dire ceux qui vivent seuls ou en petits groupes sans supérieur pour les conduire, *sine pastore*. Ce ne sont pas nécessairement des insoumis, ni des révoltés ; ce sont des indépendants. Pour légitimer leur esprit d'indépendance, ils se faussent la conscience en canonisant tout ce qu'ils veulent faire et en condamnant tout ce qu'ils n'ont pas le courage d'observer ; ils érigent en norme de moralité, non pas la loi imposée par un supérieur, mais le plaisir de suivre leurs caprices, *pro lege eis est desideriorum voluptas*.

Dans ces conditions, que peut être le troisième vœu demandé par saint Benoît, celui de la *conversatio morum* ? Puisque saint Benoît n'accepte pas qu'on vive chez lui d'une vie d'ermite, il avertit le postulant qu'il n'acceptera à la profession que ceux qui veulent vivre en communauté, car ils devront faire vœu de *conversatio morum*. Saint

28. C. Butler, *Sancti Benedicti Regula monasteriorum*, cap. 1.

Benoît parle d'expérience : la solitude a ses charmes, mais aussi ses embûches, les tentations humiliantes de la chair, *vitia carnis vel cogitationum* ; l'ermite est laissé à lui seul, sans le soutien d'une communauté qui le réconforte par son exemple, *sine consolatione alterius*. Saint Benoît se défie de la ferveur des débutants dans la vie parfaite, *fervore novicio* ; s'il veut bien admettre qu'un de ses moines cénobite devienne moine ermite, c'est à la condition qu'il se soit préparé aux combats singuliers du désert par une longue probation dans la vie cénobitique, *monasterii probatione diuturna*.

Ainsi donc, si l'on rapproche la formule des trois vœux du chapitre 58 de la description des trois genres de vie faite au chapitre 1er, genres de vie que saint Benoît n'accepte pas, on comprend qu'il ait voulu prémunir le novice contre ces trois genres de vie par ses trois vœux qui, dans ce contexte, ont un sens bien déterminé ; si le sens des vœux de stabilité et d'obéissance est fixé par le recours au chapitre premier, il en sera de même du vœu de *conversatio morum* : ce vœu ne peut signifier qu'une chose : la vie cénobitique, et non pas seulement la vie monastique en général.

On peut évidemment s'étonner que saint Benoît n'assigne ce sens précis à aucun des neuf passages signalés ci-dessus, où il use du vocable *conversatio*. Il y emploie ce terme dans le sens général reçu dans la littérature du temps. Mais à l'endroit du chapitre 58, où il s'agit de la formule des vœux, il importait qu'il parlât en termes précis ; et c'est dans ce but qu'il s'adresse au sens dicté par l'étymologie *con-versari*, étant bien convaincu qu'à la fin de son noviciat le jeune profès comprendrait parfaitement la portée de la formule.

D'ailleurs ce sens si spécial n'est pas une création de saint Benoît. Qu'on s'adresse au *Thesaurus linguae latinae*, témoin autorisé de l'ancienne littérature latine. Ce dictionnaire donne certes du terme *conversatio* le sens de « genre de vie », *ratio agendi, vivendi, mores, consuetudo, conditio, status* ; mais le premier sens qu'il lui assigne est celui de « vie en commun », *commoratio, convictus, societas conversantium* (c'est-à-dire l'assemblée de ceux qui vivent ensemble), *familiaritas* (c'est-à-dire la vie en famille) [29].

On pourrait peut-être objecter que dans la formule *conversatio morum meorum* le génitif *morum meorum* est dépourvu de sens. L'objection est évidemment réelle pour celui qui identifie *conversatio* et *conversio*. L'objection n'est pas d'hier, elle a déjà été relevée par dom N. Würmseer [30]. Elle disparaît si on donne au mot *conversatio* le sens de vie en commun. La formule *conversatio morum* est la forme abstraite de

29. *Thesaurus linguae latinae*, IV, col. 850-853.
30. N. WÜRMSEER, « *Conversatio morum suorum* », p. 109.

l'expression *mores conversantium*. Voici, pour me faire comprendre, un cas analogue. Chez les anciens théologiens en quête de la norme de moralité, on employait deux formules : *ratio naturalis* et *natura rationalis*. La *ratio naturalis* désignait pour eux la raison se portant sur les actes naturellement bons (ou mauvais) ; telle était la forme concrète. Intervertissez l'ordre du substantif et de l'adjectif, vous arrivez à la formule *rationalis natura* ou *natura rationalis* : la nature de l'être raisonnable est, elle aussi, la norme de moralité ; cette forme abstraite désignait, pour ces théologiens, la même réalité que la forme concrète *ratio naturalis*. Nous avons un procédé littéraire analogue dans les deux formules : *mores conversantium* et *conversatio morum*. La première revêt un sens bien précis : « genre de vie de ceux qui vivent en commun ». Intervertissez les deux mots : faites du nominatif *mores* un génitif *morum* et du génitif *conversantium* un nominatif *conversatio*, et vous traduirez : « forme communautaire (*conversatio*) de mon genre de vie (*morum meorum*) ». Par leur formule « monasticity of behaviour » et « Mönchhaftigkeit » dom Chapman et dom Würmseer avaient en vue, eux aussi, la formule abstraite [31] ; mais ils ne visaient que la vie « monastique » en général, et non la vie « cénobitique » qui est une des deux formes légitimes de la vie monastique.

Une dernière remarque : nous ne pouvons, comme historiens, interpréter les formules du VI^e^ siècle dans le sens plus précis que lui confèrent le droit canonique et la théologie morale des siècles suivants. Ainsi saint Benoît laisse entrevoir au postulant à la vie cénobitique qu'il pourra embrasser après quelque temps la vie érémitique à laquelle maintenant il doit par vœu renoncer. Les vœux seraient-ils donc révocables ? Au chapitre 29, saint Benoît parle du moine qui, de son propre mouvement, rentre dans le siècle et qui, pris de repentir, désire rentrer au monastère : qu'on le relègue au dernier rang pour éprouver son humilité, et s'il récidive on pourra le recevoir encore une fois. Il ne songe pas à l'obliger à un nouveau noviciat ni aux sévères formalités qu'on impose aujourd'hui à l'*apostata a religione*.

De nos jours, le vœu vise immédiatement des actes ou, si l'on veut, des omissions d'actes : on renonce aux actes du propriétaire (pauvreté), aux actes de la vie conjugale (chasteté), aux actes de la volonté propre (obéissance). Saint Benoît pensait aussi à ces actes, mais il les englobait dans des genres de vie : le sens immédiat de la formule des vœux, selon lui, était : « Je m'engage, comme genre de vie, à un régime de vie cénobitique (et non seulement monastique), à un régime de sujétion, à un régime de stabilité locale » [32].

* * *

31. Voir *supra*, p. 8-9.

32. Cette thèse a déjà été proposée en 1946 ; mais c'était dans un opuscule

Ces quelques pages se lisent dans une revue strictement historique, parce que c'est en pur historien que nous avons parlé, sans nul dessein de réforme quelconque.

Au sujet de notre question, le sens des termes *conversatio morum*, trois problèmes se posent à l'historien.

Quelle fut à ce sujet l'attitude de la tradition monastique ? Ici la réponse est unanime : le bénédictin entre en religion dans un but ascétique : tendre à la perfection en évitant le péché et en pratiquant la vertu. A vrai dire, ce but n'est pas spécifiquement bénédictin ; il convient à l'ermite. Et même à tout religieux, c'est-à-dire à tous ceux qui renoncent à la vie séculière pour se consacrer à Dieu : on pourrait convoquer une conférence « au sommet » de tous les chefs d'ordres et de congrégations du monde entier : sans la moindre séance préparatoire, on serait d'accord dès le premier contact. Mais, en l'occurrence, la tradition bénédictine ne peut prétendre à interpréter la formule authentique de saint Benoît, *conversatio morum*, puisqu'elle l'ignorait.

Un second problème : puisque saint Benoît légifère sur la vie monastique, il importe de connaître l'état du monachisme à son époque. Ici, indépendamment des témoignages de l'antiquité, Cassien, Augustin Jérôme [33], saint Benoît nous renseigne suffisamment au chapitre 1er. De son temps, ceux qui portaient vêtements et tonsure monastiques se répartissaient en quatre classes : celles des cénobites et des ermites, deux genres de vie recommandables, et deux autres genres de vie qui n'étaient qu'une caricature de la vie monastique : ceux qui, cénobites ou ermites, ne savaient se fixer nulle part et ceux qui vivaient en petite république sans obéir à un supérieur quelconque. L'attitude de saint Benoît est nette : il répudie les deux contrefaçons et refuse ceux qui voudraient dès le début être ermites.

Troisième problème : quel sens attribuer à la formule des vœux exigés par saint Benoît : *stabilitas, conversatio morum, oboedientia* ? La réponse s'impose par tout ce qui précède. Il est certain que saint Benoît, comme tout législateur, a voulu une formule des vœux dont le sens fût bien précis et ne fût douteux pour aucun de ses novices. Comment l'historien va-t-il déceler ce sens ? Il est inutile, on vient de le rappeler, de recourir à la tradition. Les traductions proposées ont un sens trop peu précis. L'identification des termes *conversatio* et *conversio* avancée par nombre d'historiens, à côté d'autres inconvénients, confond moyens et fin. Le recours aux autres endroits où la Règle emploie le vocable

---

de spiritualité : *Considérations sur l'état religieux et la vie bénédictine*, Louvain 1946, p. 68-71. Elle est restée ignorée des historiens ; c'est pour solliciter leur avis que je la présente ici avec quelques développements.

33. On peut lire la substance de ces témoignages dans C. Butler, *Sancti Benedicti Regula monasteriorum*, p. 9-11.

conversatio s'avère stérile, puisqu'il donne un sens trop indécis. Il ne reste que le recours au chapitre 1er, où saint Benoît décrit le monachisme de son temps. Il répudie la gyrovagie, le sarabaïtisme, et dit on ne peut plus clairement aux postulants qui voudraient mener dès le début la vie érémitique, qu'il ne les acceptera pas. Et il conclut ce chapitre par ces mots : *his ergo omissis, ad coenobitarum fortissimum genus disponendum, adiuvante Domino, veniamus.* Et comment va-t-il organiser ce genre de vie cénobitique ? Homme pratique et excellent organisateur de la discipline, il veut détourner les novices des trois autres genres de vie en les obligeant par vœu à les exclure de leur intention au moment de leur profession : ils s'engageront par vœu à ne pas mener une vie de gyrovague (*stabilitas*), ni une vie de sarabaïte (*oboedientia*). Ni une vie d'ermite. Ne fût-ce que par simple voie d'exclusion, on est amené à conclure : le troisième vœu (*conversatio morum*) ne peut signifier qu'une chose : l'exclusion de la vie érémitique et dès lors le choix de la vie cénobitique, et non simplement monastique.

O. Lottin O. S. B.

Les idées morales de saint Isidore de Séville

S. Isidore est un auteur que le médiéviste rencontre sans cesse dans les textes qu'il étudie. Il semble que la documentation accumulée par l'évêque de Séville à la fin du monde antique ait représenté pour les médiévaux un trésor unique de notions simples mais sûres touchant les nombreuses questions qui les préoccupaient.

Son œuvre a d'ailleurs été récemment étudiée au point de vue de la théologie dogmatique ou spirituelle. Sans doute y a-t-il place aussi pour un travail qui synthétiserait les idées morales de cet auteur et qui permettrait de mieux juger son influence.

C'est ce que nous voudrions faire ici. Après avoir rappelé la vie et l'œuvre littéraire de S. Isidore (I) nous étudierons successivement les idées de l'évêque de Séville sur le péché (II), la vertu (III), la pénitence (IV) et les états de vie (V).

I. — Vie et œuvres.

S. Isidore est issu d'une famille espagnole romanisée que l'invasion des Goths, en 549, fit quitter Carthagène pour Séville. C'est là qu'il naquit vers 570. Devenu orphelin, il trouva un tuteur en son frère Léandre qui devait devenir, avant son cadet, évêque de Séville. Les deux frères, ainsi que les deux autres enfants Fulgence et Florentine, ont été inscrits au martyrologe.

Léandre fit éduquer Isidore dans une atmosphère spécifiquement chrétienne à l'école épiscopale de Séville. Peut-être aussi Isidore fut-il confié quelque temps à des moines pendant la mission de Léandre à Constantinople. Celui-ci cherchait à obtenir l'appui du Basileus pour Herménégilde, prince visigoth catholique, contre les rois ariens, tout comme S. Grégoire, qu'il y rencontra et fréquenta, sollicitait l'aide byzantine contre les Lombards. Isidore reçut une formation remarquable qui manifeste bien la vitalité des premières écoles cléricales du moyen âge. Les écoles publiques romaines ont alors presque entièrement disparu de l'Espagne. Les clercs et les moines prennent le relai et

enseignent à leurs élèves, futurs clercs eux-mêmes, les lettres divines et humaines.

Tout naturellement Isidore aida son frère dans son activité épiscopale ; ils eurent la joie de voir se convertir au catholicisme le roi Récarède (591). En 601 Isidore succédait à Léandre sur le siège de Séville qu'il illustra pendant une quarantaine d'années, puisqu'il mourut le 4 avril 636. Comme métropolitain de la Bétique, S. Isidore convoqua deux conciles à Séville, en 619 et 625. Il présida le IV^e^ concile national tenu à Tolède en 633, à titre de plus ancien métropolitain d'Espagne. Il eut un rôle religieux et politique éminent et contribua à donner à la société civile comme à l'Église en Espagne des cadres nouveaux.

Œuvres.

1) *Exégèse.*

Un commentaire moral :

Mysticorum expositiones sacramentorum seu quaestiones in Vetus Testamentum.
(PL 83, 207-424).

Interprétation morale et allégorique de l'A. T. Lorsque Dieu dit à Adam qu'il peut manger de tous les fruits du paradis sauf de celui de l'arbre du bien et du mal, il préfigure les fruits de l'Esprit-Saint dont parle S. Paul (*Gal.* 5) : charité, joie, paix, longanimité, bonté, mansuétude, continence, chasteté. Par contre il interdit l'orgueil qui naît du libre arbitre. L'homme est trompé par la femme en ce sens que la sensibilité circonvient la raison (218). Il s'agit donc ici d'un ouvrage de morale biblique comme on pouvait l'entendre alors.

Des études sur les allégories et les nombres :

Allegoriae quaedam S. Scripturae.
(PL 83, 97-130).

S. Isidore passe en revue la plupart des personnages célèbres de la Bible ainsi que ceux auxquels l'Écriture sainte — fût-ce dans une parabole — attribue une attitude caractéristique. Il allégorise systématiquement : Caïn est la figure des Juifs qui tuèrent le Christ ; l'homme qui recueille du bois au jour du sabbat, le pécheur que le Seigneur surprendra dans sa faute.

De ortu et obitu Patrum.
(PL 83, 129-156 ; texte interpolé PL 83, 1275-1294).

Notices selon le sens littéral sur 64 personnages de l'A. T. et 22 du Nouveau. L'auteur ne se sert pas seulement de la Bible mais recourt, par exemple pour les apôtres, aux historiens de l'Église comme aussi aux légendes.

Liber numerorum qui in sanctis scripturis occurrunt.
(PL 83, 179-200).

Répertoire de 26 nombres que l'on trouve dans la sainte Écriture. Ce recueil devait évidemment aider les spéculations mathématiques très

à la mode à cette époque. Dans le chapitre consacré au chiffre deux, S. Isidore, par exemple, rappelle les deux préceptes de la charité, les deux moyens d'arriver au ciel : la foi et les œuvres, etc. Les renseignements philosophiques ne sont pas exclus de l'ouvrage, qui fait une place aux quatre éléments comme aux quatre vertus.

Des introductions :

Praefatio in psalterium.
(G. Morin, dans *Miscellanea Isidoriana*, Rome 1936, p. 151-163).

Prologus in librum sedecim Prophetarum.
(E. Anspach, *Taionis et Isidori nova fragmenta et opera*, Madrid 1930, p. 90-91).

In libros Veteris et Novi Testamenti prooemia.
(PL 83, 155-180).

Brèves notices sur les auteurs sacrés et le sens de leurs écrits. S. Isidore a spécialement insisté sur l'enseignement moral des épîtres de S. Pierre (177).

2) *Ouvrages de théologie systématique.*

De fide catholica ex Veteri et Novo Testamento contra Iudaeos.
(PL 83, 449-538).

Beaucoup moins polémique que son titre pourrait le faire croire, ce livre traite de l'incarnation et de la vie du Christ ainsi que des suites de la rédemption : la vocation des Gentils, et de la situation religieuse des Juifs. Le moraliste remarquera surtout les dernières pages de cet ouvrage ; elles traitent des préceptes cérémoniaux (notamment du sabbat et de la circoncision) remplacés par les sacrements et la liturgie de la loi nouvelle.

Sententiarum libri tres.
(PL 83, 537-738).

Par son titre, par sa méthode des emprunts (*sententiae*) comme par son plan systématique et son contenu, ce livre est la première somme sententiaire médiévale. Le premier livre est surtout dogmatique, encore qu'on y trouve traitées certaines questions morales comme le bien (chap. 1 : *Summum bonum*, d'où le titre *De summo bono* souvent donné à cet ouvrage par les médiévaux), le mal (chap. 9), la loi (chap. 18), la prière (chap. 21). Le second livre est centré sur les problèmes moraux. S. Isidore y parle de la foi, de la charité, de l'espérance, de la conversion, de la confession et de la pénitence, du péché en lui-même et dans ses espèces, de la conscience, de l'intention, du mensonge, du serment, des vices et de leur lutte contre les vertus. Le troisième livre relève de la pastorale et du droit. Il traite de la patience dans les épreuves et de la lutte contre les tentations, des œuvres de piété (prière, lecture, conférence, contemplation, action) et des états de vie (moines, clercs, puissants, juges). L'influence de S. Augustin et de S. Grégoire affleure à chacune de ces pages.

De ecclesiasticis officiis.
(PL 83, 737-826).

Si la première partie est une étude des offices liturgiques, la seconde rejoint la fin des Sentences pour étudier les devoirs des clercs et des moines, accessoirement des personnes mariées.

Synonyma de lamentatione animae peccatricis.
(PL 83, 825-868).

La première partie du titre (*Synonyma*) convient bien au procédé littéraire de l'auteur qui multiplie les expressions parallèles pour exprimer les mêmes idées. La seconde partie se justifie par l'objet du traité. Sous forme de dialogue, l'homme discute avec son âme (nous dirions sa conscience) de l'état où l'a mis le péché. Sous le poids des maux qui l'oppriment, il en vient à désirer la mort, si bien que la raison doit intervenir pour relever le courage du pécheur, lui faire espérer le pardon, le ramener dans le droit chemin et l'inciter même à la perfection (l. I). Les conseils spirituels se précisent encore (l. II) et la raison enseigne comment il faut combattre pour résister aux tentations, notamment à celle d'impureté, et comment il faut pratiquer la piété, la vigilance, la mortification.

De differentiis rerum ou *Differentiae theologicae vel spirituales.*
(PL 83, 69-98).

Petit dictionnaire des expressions techniques de la Bible ou de la théologie. L'auteur distinguera par exemple la *concupiscentia carnis*, désir irrationnel de l'âme pour le plaisir sordide, de la *concupiscentia spiritus*, élan de l'esprit vers les choses célestes (86).

De Trinitate.
(Z. Garcia Villada, *Historia eclesiástica de España*, II, 2, Madrid 1933, p. 282-289).

3) *Travaux d'encyclopédie, d'arts libéraux.*

Etymologiae seu originum libri XX.
(PL 82, 73-728 ; éd. W. M. Lindsay, Oxford 1911).

Par le biais des étymologies, l'auteur dresse un tableau de toutes les connaissances de son temps. Il y parle des arts libéraux (grammaire, livre I ; rhétorique et dialectique, livre II ; mathématique et astronomie, livre III), de la médecine (livre IV), du droit (livre V), de la linguistique (livres IX et X). Les sciences ne sont pas oubliées, car S. Isidore parle des animaux (livre XII), des éléments (livre XIII), de la géographie (livres XIV-XV), des pierres et des métaux (livre XVI), de l'agriculture (livre XVII), de la guerre (livre XVIII), de la navigation (livre XIX), de la cuisine et du jardinage (livre XX). La théologie n'occupe ici qu'une place succincte et surtout par le biais de la littérature sacrée. L'auteur traite en effet du canon des livres sacrés (livre VI), des personnes sacrées et des mystères de la foi (livre VII) et de la littérature profane (livre VIII).

Cet ouvrage a eu une influence extraordinaire sur les médiévaux. Bien des problèmes ont été traités par eux en partant des définitions données par S. Isidore, par exemple, en morale, pour le droit naturel (livre V) ou pour l'éthique (livre II), considérée comme une partie de la sagesse profane fondée par Socrate et divisée, selon la tradition platonicienne, en prudence, justice, force et tempérance. Cf. J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Paris 1959.

De differentiis verborum.
(PL 83, 9-10).

Lexique grammatical expliquant les nuances de la langue latine par exemple entre *agnoscere* et *cognoscere*.

De natura rerum.
(PL 83, 963-1018 ; éd. C. Becker, Berlin 1857).

Dans cet ouvrage, que lui avait demandé le roi Sisebut, S. Isidore donne un résumé de la cosmographie et il traite des divisions du temps en jours, nuits, semaines, mois, années, saisons. Il énumère et décrit les paliers du monde puis le ciel. Enfin il s'occupe des phénomènes atmosphériques : orages, arc-en-ciel, nuages, pluie, neige, grêle, vents, tremblements de terre etc.

4) *Ouvrages historiques.*

Historia Gothorum, Vandalorum, Sueborum.
(MGH *Auctores Antiqui* XI (*Chron. min.* II), 1894 ; PL 83, 1057-1082).

Chronica.
(MGH *Auctores Antiqui* XI, 1894 ; PL 83, 1018-1058).
Les six âges du monde, d'Adam à Récarède.

De viris illustribus.
(PL 83, 1081-1106 ; 82, 65-68).

De haeresibus.
(Éd. A. C. Vega, Escurial 1940).

5) *Ouvrages liturgiques et canoniques.*

Prologus in librum Canticorum.
(E. Anspach, *Taionis et Isidori nova fragmenta et opera*, Madrid 1930).

Versus S. Isidori.
(C. Beeson, *Isidor-Studien*, Munich 1913, p. 133-166).

Regula Monachorum.
(PL 83, 867-894).

II. — Le péché.

Lorsque, après avoir lu les œuvres de S. Grégoire, on aborde celles de S. Isidore, on est frappé par les similitudes doctrinales et littéraires [1] qui se conjuguent avec une différence de point de vue non moins frappante. S. Grégoire a laissé une morale doctrinale et affirmative, S. Isidore une morale pratique et négative. Il est beaucoup moins question chez lui de préceptes que de défenses, de vertus que de péchés. Souvent même les vertus ne sont étudiées par lui que sous l'aspect de remède aux péchés. Il s'occupe assez peu des fondements de l'obligation morale, mais donne toute son attention aux préceptes précis et particuliers. Il s'agit moins pour lui de donner des directives générales que de préciser des règles minutieuses.

1. P. J. Mullins, *The Spiritual Life According to St. Isidore of Seville*, Washington 1940, chap. 2 : *The Sources*, p. 42 sv.

Il se peut qu'il y ait là la manifestation d'une différence de mentalité. Il y a en tout cas aussi et beaucoup plus une nécessité de l'adaptation pastorale. S. Grégoire parle aux derniers Romains qui ont une certaine finesse et un style de vie. S. Isidore s'adresse surtout à des barbares qu'il hésite à traiter en adultes.

L'évêque de Séville procède dès lors d'une façon concrète, par des analyses et des descriptions plutôt que par des exposés rationnellement charpentés. Traitant du péché par exemple [2], il ne prend même pas la peine de le définir, mais il multiplie les traits psychologiques pour en faire voir la réalité multiple.

Le péché, dit-il, vient du désir ou de la crainte. Dans le cœur, il naît de la suggestion du démon, du plaisir de la concupiscence, du consentement de l'esprit, du désir d'indépendance. Il se manifeste ouvertement au dehors ou il se cache. Il est une habitude ou un acte passager. Il peut venir de l'ignorance, de la faiblesse, d'une délibération bien mûrie [3]. A des lecteurs qui semblent surtout frappés par le péché extérieur, S. Isidore rappelle avec insistance que le péché de pensée, d'intention n'est pas moins grave [4]. Il souligne donc l'importance de la pureté de cœur, nous dirions de l'intention. C'est du cœur que procèdent les mauvaises pensées rappelle-t-il avec l'évangile (*Mt.* 15, 19). Si nous sommes parfois envahis par de mauvaises pensées, malgré nous, il faut y voir une peine du péché d'Adam plus qu'une faute personnelle. Il n'en reste pas moins nécessaire de réagir, car si la pensée mauvaise s'implante en nous, elle provoquera un acte mauvais [5]. L'œil de l'homme (allusion à *Mt.* 6, 22-23) est donc l'intention de l'œuvre, indice de la valeur morale du chrétien. Cela est si vrai qu'une œuvre extérieurement bonne peut être viciée par une mauvaise intention, par exemple par un désir de lucre ou de vaine gloire se substituant au désir de servir Dieu [6]. Mais si l'on peut tromper les autres, il est beaucoup plus malaisé de berner sa conscience. Dès lors le pécheur d'intention est condamné comme tout pécheur à subir le remords de sa conscience avant de subir un jour le juste châtiment de sa faute [7]. Ainsi donc le terme philosophique [8] de conscience se trouve accouplé au vocabulaire biblique qui use beaucoup plus souvent du mot cœur. Il est d'ailleurs à noter que S. Isidore développe peu la théorie de la

2. *Sententiae* II, 17 sv. (PL 83, 619 sv).
3. *Ibid.* II, 17 (PL 83, 619-620).
4. *Ibid.* II, 25 (PL 83, 626-627).
5. *Ibid.* II, 25 (PL 83, 627).
6. *Ibid.* II, 27 (PL 83, 628).
7. *Ibid.* II, 26 (PL 83, 627).
8. Tout au moins dans ses origines. S. Paul, on le sait, l'a repris au langage courant de son époque.

conscience et ne la mentionne guère que sous l'aspect du remords, faisant totalement fi de la conscience antécédente dont le rôle est pour lui tenu par l'intention du cœur.

Dans la perspective pratique qu'il a adoptée, S. Isidore est évidemment très sensible à la différence des péchés.

Il signale tout d'abord la différence entre péchés légers et péchés graves. Les premiers (*peccata leviora, levia, peccatum*) sont inévitables. C'est d'eux que S. Jean a parlé lorsqu'il dit : « Si nous disons que nous sommes sans péchés, nous nous trompons et la vérité n'est pas en nous » (*I Jo.* 1). Ces péchés peuvent d'ailleurs être pardonnés, surtout chez ceux qui font leurs premiers pas dans la vie chrétienne, par une satisfaction quotidienne : on entend évidemment l'écho des *peccata quotidiana* et de la *satisfactio quotidiana* de la tradition africaine. Ils n'en doivent pas moins être évités et combattus avec soin, car en s'additionnant ils forment un grand péché tout comme les gouttes de pluie rassemblées deviennent un fleuve. Quel critère de distinction S. Isidore propose-t-il ? A vrai dire, il n'en donne qu'un, subjectif : l'état spirituel du pécheur. Les mêmes fautes sont réputées légères chez ceux qui commencent à vivre en chrétiens et graves chez les parfaits : *Peccata quae incipientibus levia sunt, perfectis viris gravia deputantur* [9].

Les péchés graves (*graviora peccata, crimen, scelus, gravia peccata*) méritent toute la colère de Dieu. Ils sont souvent la conséquence de péchés légers ou d'autres péchés graves. Dieu ne provoque au péché aucun juste, mais lorsqu'il est provoqué par les pécheurs, il les endurcit dans leur mal pour qu'ils deviennent encore plus mauvais. Se basant sur un texte paulinien (*II Thess.* 2, 10) dans une version différente de la Vulgate : *Quoniam charitatem veritatis Dei non receperunt, ut salvi fierent, immisit illis Deus spiritus erroris* [10], S. Isidore n'hésite pas à dire que Dieu fait pécher certains : *Facit ergo Deus quosdam peccare...* [11]

Plus précise est la distinction proposée par S. Isidore entre les différentes sortes de péché, en dépendance de Cassien et de S. Grégoire. Si la doctrine isidorienne des péchés capitaux est toujours la même, les listes et les termes varient parfois. Au chapitre 37 du livre II des *Sentences* [12] il fait allusion à sept vices dont la superbe est la reine et la mère, sans préciser ceux qu'il vise plus précisément dans une liste plus

9. *Sententiae* II, 18 (PL 83, 621).

10. A. Tricot traduit dans la *Bible* de Crampon : « (La venue de l'Inique s'accompagnera... de toutes sortes de miracles...) ainsi que de toutes les séductions qu'offre le mal à ceux qui se perdent pour n'avoir pas accueilli l'amour de la vérité qui les eût sauvés ».

11. *Sententiae* II, 19 (PL 83, 622).

12. *Ibid.* II, 37 (PL 83, 638-639).

large qu'il cite et parmi lesquels on retrouve accolées la tristesse et l'*acedia*. Dans les *Differentiae rerum* [13] il parle de huit vices principaux : *gulae concupiscentia, fornicatio, avaritia, invidia, tristitia, ira, inanis gloria, superbia*. Malgré son rôle prééminent (*dux, radix*), l'orgueil est cette fois rentré dans le rang. Le *Liber numerorum* [14] préfère aussi le nombre huit de Cassien au septénaire grégorien et énumère : *invidia, iracundia, tristitia, avaritia, ingluvies, luxuria, inanis gloria, superbia*. Les *Quaestiones in Vetus Testamentum* [15] reviennent à une liste de sept vices largement étoffée d'ailleurs de toutes les subdivisions de ces péchés. La *gastramargia* commande le peloton des *commessationes* et *ebrietates*, la *fornicatio* l'escouade des *turpiloquia, scurrilitas, ludicra, stultiloquia*. Encore plus nombreuse est la troupe de l'avarice (*philargyria*). On y trouve : *mendacium, fraudatio, furta, periuria, turpis lucri appetitus, falsa testimonia, violentiae, inhumanitas, rapacitas*. A la colère se rattachent *rancor, pusillanimitas, amaritudo, desperatio*. L'*acedia* groupe sous sa bannière : *otiositas, somnolentia, importunitas, inquietudo, pervagatio, instabilitas mentis et corporis, verbositas, curiositas*. La *cenodoxia* commande : *contentiones, haereses, jactantia, praesumptio novitatum*. L'orgueil mène : *contemptus, invidia, inobedientia, blasphemia, murmuratio, detractio*.

Bref, il y a là une belle confusion qui en dit long sur la relativité des classifications médiévales. Il n'en reste pas moins que, pour S. Isidore, ces formes de péchés sont particulièrement graves.

L'orgueil a évidemment la première place, qu'il vienne des dignités ou des actions. Beaucoup se font illusion à cet égard : ils ont un vif sentiment de culpabilité pour les fautes de la chair, mais ils ne songent pas à la malice de l'orgueil, cependant plus grande. L'orgueil se retrouve en tout péché puisque celui-ci implique une révolte contre Dieu à la manière du démon. Il est l'origine de tous les crimes et la ruine de toutes les vertus [16].

L'orgueil engendre l'arrogance (*arrogantia, iactantia*), la vaine gloire (*inanis gloria*) [17]. Celle-ci se manifeste de plusieurs manières. Tout d'abord dans l'ingratitude de ceux qui refusent toute reconnaissance ou encore de ceux qui attribuent à leurs seuls mérites ce qu'ils doivent à une libéralité. D'autres se vantent d'avantages qu'en réalité ils n'ont pas, ou encore ils prétendent être les seuls à posséder un bien large-

13. *Differentiae rerum* 161 (PL 83, 96).
14. *Liber numerorum* 9 (PL 83, 189).
15. *Mysticorum expositiones sacramentorum seu Quaestiones in Vetus Testamentum*, In Deuteronomium 16 (PL 83, 366).
16. *Sententiae* II, 38 (PL 83, 639-640) ; *Differentiae rerum* 40 (PL 83, 97).
17. *Sententiae* II, 38 (PL 83, 640).

ment répandu. Ce danger est particulièrement grand dans la vie religieuse où l'homme risque de croire que les progrès sont dus à ses efforts plutôt qu'à la grâce de Dieu [18].

La colère retient moins l'attention de S. Isidore. Il vit d'ailleurs en un temps et en un milieu où une saute d'humeur paraît moins grave qu'à une époque plus policée. Tout au moins veut-il que, si l'on ne peut empêcher la colère, on la tempère et qu'on ne réponde surtout pas à la nervosité d'autrui par des procédés identiques. Il faut en pareil cas se souvenir de la patience du Christ [19]. Cette vertu chrétienne s'impose tout particulièrement aux juges et aux professeurs en qui la colère et l'impatience sont évidemment inadmissibles [20].

La tristesse se retrouve en des attitudes bien différentes. Il y a une tristesse raisonnable : c'est celle de la componction. S. Isidore est loin de la condamner et, au contraire, la recommande, comme nous le verrons en parlant de la pénitence. Une tristesse, déraisonnable celle-là, naît du désespoir et de l'anxiété. Une autre est faite du regret d'avoir subi un dommage ou de n'avoir pu satisfaire un désir [21]. Elles sont à réprouver, car c'est une faute grave que de désespérer de la bonté de Dieu [22] ou de céder aux désirs désordonnés de la concupiscence [23]. On peut joindre à ceci la réprobation de l'*acedia*, du manque de courage spirituel, que la force chrétienne doit chasser de l'âme [24].

L'envie est une sorte de tristesse, fautive elle aussi. Elle se désole, en effet, en voyant chez d'autres des avantages qu'elle ne possède pas ou en constatant qu'elle n'est pas seule à posséder certains biens [25]. Elle porte en elle-même sa punition puisqu'elle en est réduite à détester ce qui est bien. Elle est diabolique par son origine, humaine par son expansion, car il n'est aucune valeur qui ne la suscite. Seule la misère y échappe [26].

L'avare désire accroître ses richesses et craint, d'une manière immodérée, de les perdre. Il est atteint en quelque sorte d'un appétit insatiable [27]. Cet homme est terriblement handicapé au point de vue spirituel, car on ne peut désirer les biens célestes ni la vision de Dieu si on reste attaché exclusivement aux valeurs terrestres. Il est même menacé dans sa foi, comme Judas qui vendit son maître pour gagner de l'argent. A l'instar d'Achaz (*III Reg.* 21) il peut être tenté de commettre un

18. *Ibid.* II, 8 (PL 83, 609).
19. *Synonyma* II, 30-33 (PL 83, 852).
20. *Sententiae* III, 52, 15 (PL 83, 725) ; 40, 1-2 (PL 83, 710).
21. *Differentiae rerum* 40 (PL 83, 96).
22. *Synonyma* I, 54 (PL 83, 859).
23. *Differentiae* II, 112 (PL 83, 87).
24. *Sententiae* II, 37 (PL 83, 638).
25. *Differentiae* II, 165 (PL 83, 96).
26. *Sententiae* III, 25 (PL 83, 700).
27. *Differentiae rerum* 40 (PL 83, 96).

meurtre. Son succès dans les richesses est même un signe de réprobation, car Dieu n'a pas l'habitude de combler ses amis [28].

Restent les péchés de la chair par abus des plaisirs [29]. La luxure menace de toute part : elle vient de l'orgueil, comme chez Adam qui sentit la révolte de sa chair dès qu'il voulut se soustraire à l'empire de Dieu [30]. Elle naît en chacun de nous et chez les Apôtres eux-mêmes, comme on le voit par l'exemple de S. Paul (*II Cor.* 12), par cette loi du péché qui cherche à nous opprimer [31]. Tous les hommes connaissent donc à ce sujet de durs combats. Ils ne doivent qu'en être plus prudents, tout d'abord en leurs pensées, car les adultères et les fornications existent d'abord dans une intention mauvaise. Mais bientôt survient l'action qui tient à la fois de la folie et de la frénésie. N'en est-ce pas une que de laisser violer le temple de Dieu en nous, de nous laisser emporter par la dialectique d'un plaisir insatiable, de tomber aussi aux mains d'un adversaire qui, sachant notre faiblesse en ce domaine, se rit de nous et nous mène où il veut [32] ?

Un autre moyen de combattre l'impureté est de la prévenir en combattant la gourmandise ou l'ivrognerie, autres vices capitaux. Ceux-ci se manifestent de bien des manières [33], mais travaillent toujours pour la luxure. Ézechiel (16,49) ne dit-il pas que la cause du péché de Sodome fut l'abondance et la gourmandise : *Haec fuit iniquitas Sodomorum, superbia, saturitas panis et abundantia?* La vraie règle, énoncée par les philosophes eux-mêmes, consiste à se nourrir uniquement pour vivre et non pour jouir. Aussi bien la première mesure à prendre contre la luxure consiste-t-elle à pratiquer l'abstinence [34].

III. — La lutte contre le péché : la vertu.

Par cet exemple, nous sommes amenés à envisager les moyens de lutte contre le péché. Ils sont surtout représentés par les trois groupes de vertus que nous avons déjà vus chez S. Grégoire. La foi, l'espérance, la charité reçoivent le nom de vertus et de biens : l'expression

28. *Sententiae* II, 41 (PL 83, 645-647).

29. *Differentiae rerum* 40 (PL 83, 96) : « Ex quibus omnibus (vitiis) duo sunt carnalia, fornicatio et ingluvies ventris ; reliqua spiritualia ».

30. *Sententiae* II, 39 (PL 83, 640).

31. *Ibid.* II, 39 (PL 83, 641).

32. *Ibid.* II, 39 (PL 83, 641-643). Sur les trois sortes de luxure : *Differentiae rerum* 40 (PL 83, 96) : « commixtio carnis, immunditia, nocturna illusio ».

33. *Differentiae rerum* 40 (PL 83, 96). Les cinq manières de pécher par gourmandise : hâte excessive, recherche dans les mets ou dans la cuisine, abus dans la nourriture, manque de modération dans le désir. Cette énumération se retrouve dans le *Moralium dogma*, éd. J. Holmberg, Upsal 1929, p. 50-51.

34. *Sententiae* II, 42-43 (PL 83, 647-651).

summae virtutes remplace parfois celle de *summa bona* [35]. Toutes les autres sont des *virtutes mediae* [36] : la prudence, la justice, la force et la tempérance, qui occupent un rôle assez effacé, mais surtout les vertus chrétiennes c'est-à-dire le septénaire des dons du Christ et de l'Esprit [37]. Ce dernier trait est souvent souligné par S. Isidore : le rôle de l'Esprit-Saint dans la vie morale et sacramentaire du chrétien est un sujet sur lequel il revient volontiers [38]. Il est la Charité qui unit le Père et le Fils et mérite donc ce terme par appropriation, comme on dit que le Verbe est la Sagesse. Cette charité, l'Esprit-Saint nous la donne, de telle manière que nous vivions en Dieu et Dieu en nous. Aucun don de Dieu n'est plus grand que la charité ou que l'Esprit-Saint [39].

Cette charité a quatre objets [40] : Dieu, le prochain, notre âme, notre corps. Comme tant d'autres moralistes, S. Isidore néglige ce qui nous concerne et ne parle que de Dieu et du prochain. Les préceptes qui les regardent sont d'ailleurs à ce point mêlés qu'on ne peut en observer un sans être amené à garder l'autre. L'amour de Dieu est la cause de l'amour du prochain mais ce dernier est la preuve de l'existence du premier. Au début de la vie chrétienne, l'amour de Dieu est mêlé de crainte : en progressant, il se débarrasse de ce sentiment. Aimer Dieu, c'est lui soumettre toutes les formes et les forces de notre psychologie : nos pensées, puisqu'il est dit : *Diliges Deum ex toto corde tuo*, nos affections : *ex tota anima*, notre raison : *ex tota mente*. L'amour du prochain, qui se porte aussi bien sur les ennemis que sur les amis, se résume dans les deux impératifs de la règle d'or. Il faut donner à autrui ce que nous désirons en recevoir et ne pas le traiter comme nous craignons l'être. Dès lors on comprend que toutes les vertus dérivent de la charité, puisque c'est par elles que nous procurons du bon ou évitons du mal aux autres [41]. La charité est d'ailleurs la première des vertus, le *vinculum perfectionis* (*Col.* 3, 14). Sans la charité fraternelle, notamment, toute vertu chrétienne est inauthentique [42].

A la charité, la foi et l'espérance sont intimement unies [43]. A propos

35. *Ibid.* II, 36 (PL 83, 638). S. Isidore est aussi fidèle au langage grégorien dans les *Differentiae rerum* 37 (PL 83, 92).

36. *Sententiae* II, 36 (PL 83, 638).

37. *Ibid.* II, 37 (PL 83, 639).

38. J. Havet, *Les sacrements et le rôle de l'Esprit-Saint d'après S. Isidore de Séville*, dans *Ephem. theol. Lovan.* 16 (1939) p. 32-93.

39. *Etymologiae* VII, 3, nº 18 sv. (l'édition Lindsay n'a pas de pagination).

40. Ici, c'est un thème augustinien qui réapparaît, la charité devant se porter *supra nos* (Dieu), *iuxta nos* (le prochain), *nos* (l'âme), *infra nos* (le corps). S. Isidore ne retient que l'idée sans s'embarrasser de l'image spatiale.

41. *Differentiae rerum* 37 (PL 83, 92-93).

42. *Sententiae* II, 3 (PL 83, 602-603).

43. *Differentiae rerum* 36 (PL 83, 92).

de la première, S. Isidore insiste tout particulièrement sur sa place dans la justification et sur sa sincérité. Il rappelle notamment divers textes pauliniens sur le salut par la foi : *Hebr.* 11, 6 ; *Rom.* 14, 23 ; 10, 10, sans pour autant oublier la nécessité des œuvres [44]. Il souligne d'autant plus le devoir de sincérité qu'il doit craindre que certaines conversions de barbares ne soient dues à la pression sociale et que des fidélités romaines ne soient commandées par des raisons humaines. Ici encore il insiste sur l'authenticité : ce qui sépare de Dieu c'est une décision du libre arbitre ; ce qui en rapproche, c'est la conversion spirituelle, la liberté, la volonté propre — on voit le luxe d'expression répondant évidemment au don de la grâce de foi —. Alors qu'il recourt si rarement aux comparaisons avec les choses de la nature, S. Isidore en met ici une en avant, l'empruntant d'ailleurs à un contemporain. Une conversion forcée, dit-il, c'est une branche d'un jeune arbre liée à un tuteur : celui-ci disparaissant, la branche va reprendre son autonomie et sa direction naturelle [45].

Quant à l'espérance, si elle est sommairement étudiée par S. Isidore comme par tant d'autres auteurs, elle se voit tout au moins attribuer un grand rôle dans la vie morale. Elle est un gage de vertu, car l'espérance du salut implique un effort actif [46]. Elle est de plus une condition essentielle de la conversion, car celui qui se laisserait uniquement impressionner par l'énormité de ses fautes en oublierait la puissance de la miséricorde de Dieu [47].

S. Isidore donne vraiment peu de place à la prudence et aux autres vertus morales. Dans les *Differentiae rerum*, il en traite à propos des arts libéraux et des divisions de la philosophie. L'éthique, en effet, se retrouve parmi ces dernières, et elle se subdivise traditionnellement en prudence, justice, force et tempérance. S. Isidore ne mêle pas moins fort curieusement les aspects théologique et philosophique de la question. Avec S. Ambroise, il fait de la prudence l'équivalent de la foi, nous montrant ainsi une fois de plus que, pour les anciens, les listes de vertus ne s'additionnent pas mais se compénètrent. D'ailleurs, si la prudence est ici connaissance de la foi et science de l'Écriture selon ses divers sens [48], la justice est à ce point rapprochée de la charité qu'elle

44. *Sententiae* II, 2 (PL 83, 602) : « Vacuam esse sine operibus fidem ».
45. *Ibid.* II, 2 (PL 83, 601-602).
46. *Ibid.* II, 4 (PL 83, 603).
47. *Ibid.* II, 14 (PL 83, 617).
48. Comme exemple de texte à prendre au sens littéral, S. Isidore cite le Décalogue (*Differentiae rerum* 38 ; PL 83, 94). Dans la courte phrase qui lui est consacrée par les *Sententiae* II, 34-35, la prudence se voit toutefois chargée d'un rôle de discernement, *discretio*, qui lui fait éviter les excès nuisibles aux vertus (PL 83, 636).

en devient une partie et un soutien [49]. C'est en ce sens d'ailleurs que S. Isidore interprète les parties de cette vertu qu'il énumère en s'inspirant de la rhétorique cicéronienne. On trouve donc ici la crainte de Dieu, le respect de la religion, l'honneur dû aux parents, l'amour de la patrie, le service de tous les hommes (dirions-nous : le sens social ?), le souci de ne nuire à personne, la charité fraternelle, l'aide à ceux qui sont en difficulté, dans la misère, la reconnaissance, l'équité dans les jugements [50].

On ne voit pas bien comment S. Isidore pourrait interpréter la force et la tempérance dans la perspective de l'espérance. Il doit donc traiter celles-ci pour elles-mêmes et abandonner son concordisme. La force sera donc définie comme la grandeur d'âme, le courage guerrier, le mépris des honneurs et des richesses. La tempérance est essentiellement présentée comme une vertu de modération et de mesure. Elle est sensible aux suggestions de la retenue, de l'humilité, de la tranquillité d'âme, de la continence et de la chasteté. Elle veille à une certaine dignité dans la présentation, réprime la colère et s'abstient de répondre aux injures. Tout cela est assez flou, polyvalent et se tient, comme on le voit, à mi-chemin de l'Évangile et de la philosophie, trahissant bien la situation fausse de ces vertus dont on ne sait pas ici si elles sont en climat de grâce ou de nature. S. Isidore reste certainement dans la perspective philosophique lorsque, avec le stoïcisme, il met en relation ces quatre vertus et les quatre passions [51] que la *Stoa* réprouvait : la crainte, la joie, le désir et la douleur [52].

S'il ne s'explique pas longuement sur cette opposition, il est beaucoup plus prolixe sur celle des vertus spécifiquement chrétiennes et des péchés capitaux. Il y fait même preuve d'une certaine « agressivité » qui fait songer à celle de Prudence dans sa *Psychomachia*. Dans les *Differentiae* [53] comme dans les *Sententiae* [54] ou dans les *Quaestiones in Vetus Testamentum* [55], c'est toujours dans l'affrontement avec les vices que nous retrouvons les vertus. Dans ce dernier texte, S. Isidore interprète allégoriquement la description des sept peuples chananéens (*Deut.* 7, 1) ; ailleurs il recourt à des arguments de psychologie empirique. En principe il s'agit des sept vertus opposées aux vices capi-

49. « Iustitia dilectionem Dei et proximi servat... secunda (virtus = iustitia) diligit » (*Differentiae rerum* 39 ; PL 83, 94).

50. *Ibid.* 39 (PL 83, 94).

51. *Ibid.* 40 (PL 83, 95).

52. Cf. S. Augustin, *De civitate Dei* IX, 4-5 ; XIV, 5-10 (CSEL 40, I, p. 410 sv. ; 40, II, p. 9 sv.

53. *Differentiae rerum* 40 (PL 83, 97-98).

54. *Sententiae* II, 37 (PL 83, 638).

55. *Quaestiones in Vetus Testamentum*, In Deuteronomium 16 (PL 83, 366).

taux : *quos illa (superbia) addicit septemplici vitio, iste (Christus) liberat septiformis gratiae dono* [56]. En pratique cependant S. Isidore fait intervenir des vertus beaucoup plus nombreuses qui sont — plus ou moins explicitement — les subdivisions des vertus chrétiennes essentielles. La méthode de S. Isidore à ce propos consiste moins à proposer des longues théories qu'à multiplier les conseils concrets, les recettes psychologiques et morales. De toute façon, pour lui le septénaire des péchés a plus d'importance que celui des vertus, puisque le second se définit par rapport au premier.

C'est ainsi que, contre l'orgueil, S. Isidore fait combattre l'humilité, qu'il rattache toujours à l'exemple du Seigneur : *Humiliavit semetipsum (Phil. 2, 8)* [57]. Cette vertu est le premier élément de la conversion, l'âme de l'état de componction [58]. Elle est seule capable de rendre méritoires la prière et l'action du chrétien [59]. Comment en irait-il autrement puisque la valeur de l'action ne vient pas de nous mais de la grâce qui donne sa force au libre arbitre [60] ?

A la tristesse, l'évêque de Séville oppose la consolation des rapports amicaux, la lecture de la sainte Écriture, l'espoir né des récompenses éternelles, la faculté de s'abstraire des événements extérieurs pour vivre dans la tranquillité de l'âme [61]. Il y a moins de gémissements et de soupirs chez S. Isidore que chez S. Grégoire. Le premier semble porter plus allègrement les événements que le second et se consoler en pensant que les mauvais, après tout, ne peuvent nuire que parce que Dieu leur en donne la permission [62]. Il faut le dire d'ailleurs, S. Isidore est à l'autre versant de la crise dans laquelle l'Église a semblé devoir sombrer. Les barbares ne menacent plus l'Église en même temps que l'Empire. Ils se sont convertis.

Contre la colère, à quelles vertus recourir sinon à la patience, à la maîtrise de soi [63], au courage devant les injures ? L'exemple du Christ intervient ici à nouveau, son silence comme son calme : *Christum attende et non doleas iniurias* [64].

A l'envie, c'est la pensée de la béatitude promise aux pacifiques et

---

56. *Sententiae* II, 37 (PL 83, 639).

57. *Synonyma* II, 23-24 ; les *Sententiae* II, 11, 11 (PL 83, 613) donnent cette liste des vertus à imiter chez les « saints » : « Exempla sanctorum quibus aedificatur homo varias (faciunt) consectari virtutes : humilitatis ex Christo, devotionis ex Petro, charitatis ex Ioanne, obedientiae ex Abraham, patientiae ex Isaac etc.

58. *Sententiae* II, 11, 1 (PL 83, 611).

59. *Ibid.* III, 7, 19-20 (PL 83, 676).

60. *Ibid.* II, 5, 4 (PL 83, 604) ; 3, 23, 2-3 (PL 83, 697).

61. *Differentiae* II, 170 (PL 83, 98) ; *Sententiae* II, 37, 5 (PL 83, 638).

62. *Ibid.* III, 58, 5 (PL 83, 730).

63. *Ibid.* II, 37, 4 (PL 83, 638).

64. *Synonyma* II, 32 (PL 83, 852).

de la charité qu'il faut opposer [65]. Les vertus des autres devraient être un objet d'imitation plutôt que d'envie [66]. S'il s'agit de biens terrestres, l'envieux devrait songer au danger qu'ils représentent pour ceux qui les possèdent [67].

Contre la luxure il faut employer les armes de la contrition, de la mortification, du travail, de la prière, de la pensée du sort éternel [68]. S. Isidore ne se fait aucune illusion sur la force de l'instinct sexuel et sur la difficulté qu'il y a à le maîtriser. Aussi dresse-t-il contre lui tout un plan stratégique : il faut empêcher l'ennemi de prendre pied dans la forteresse de l'âme en évitant soigneusement toutes les occasions de pécher. Le chrétien combattra les premiers mouvements de la passion, gardera ses sens, s'occupera dans le travail ou dans la lecture pieuse, il fatiguera son corps [69]. Il entretiendra surtout en lui une haute estime de la chasteté, qui unit l'homme à Dieu et en fait l'égal des anges [70]. Les joies de la continence dépassent celles du plaisir charnel. Elle est un fruit de suavité, la beauté inviolable des saints, la sécurité de l'esprit et la santé du corps [71]. La virginité est supérieure au mariage [72], qu'on ne méprisera pas pour autant [73] : elle se rattache au Christ comme à la Vierge Marie : *virorum virginum caput est Christus, feminarum virginum caput est Maria* [74].

Parmi les moyens de combattre la luxure, il faut aussi compter la sobriété qui s'oppose déjà au péché capital de gourmandise. Le chrétien sera donc très fidèle dans l'observation des jeûnes et des vigiles, comme d'ailleurs généralement dans l'esprit de pénitence [75]. La vertu d'abstinence est une condition nécessaire à la domination de la chair par l'esprit et un puissant moyen d'action contre la tentation [76]. On remarquera cependant que dans son constant souci de modération, S. Isidore met en garde contre des jeûnes exagérés qui compromettraient la santé. Or, avec une santé par trop déficiente, on ne peut parvenir à la perfection : on ne peut accomplir les bonnes œuvres nécessaires, on

---

65. *Differentiae* II, 169 (PL 83, 98) ; *Sententiae* II, 37, 6 (PL 83, 638).
66. *Sententiae* III, 25, 5 (PL 83, 700).
67. *Ibid.* III, 59, 10 (PL 83, 732).
68. *Synonyma* II, 12-14 (PL 83, 848).
69. *Ibid.* II, 7, 17-20 (PL 83, 847, 848).
70. *Sententiae* II, 40, 4 (PL 83, 643) ; *Synonyma* II, 9-10 (PL 83, 847).
71. *Sententiae* II, 40, 5 (PL 83, 645).
72. *Ibid.* II, 40, 2 et 13 (PL 83, 643, 645).
73. « Sic tamen laudetur virginitas ne nuptia condemnentur » (*De ecclesiasticis officiis* II, 18 ; PL 83, 805).
74. *Ibid.* II, 18 (PL 83, 804). Ce passage est un des rares endroits où S. Isidore parle de la sainte Vierge.
75. *Differentiae* II, 169 (PL 83, 98).
76. *Sententiae* II, 42, 10 ; 44, 3 (PL 83, 648, 651).

perd tout courage, on ne voit plus clair dans son devoir [77]. L'évêque de Séville, reprenant une parole d'Horace, pose d'ailleurs ce principe : *Ne quid nimis, nam quidquid cum modo et temperamento fit, salutare est ; quidquid autem nimis et ultra modum est, perniciosum fit, studiumque suum in contrarium vertit* [78].

IV. — La réparation du péché : la pénitence.

Une théologie morale ainsi centrée sur le péché doit évidemment faire une place considérable à la pénitence. S. Isidore y est d'autant plus porté qu'il a le génie canonique et administratif. Dans ses œuvres se dessine un trait de la morale médiévale : une union beaucoup plus étroite avec le droit canonique qu'à l'époque patristique. Il faut le remarquer tout de suite d'ailleurs : chez lui un sain équilibre est conservé entre les dispositions intérieures et les conditions extérieures de la rémission des péchés.

Cela ne veut pas dire pour autant qu'il soit toujours aisé de voir et d'exposer la théologie isidorienne de la pénitence. L'évêque de Séville vit à une époque où la discipline pénitentielle est en pleine évolution et où la pénitence privée, tout en prenant une place toujours plus grande, n'a pas encore trouvé son statut définitif. Tout au moins pouvons-nous distinguer trois manifestations de la pénitence et essayer de les décrire d'après S. Isidore : une pénitence tout intérieure ou componction qui est le fait de tout chrétien, une pénitence exceptionnelle et publique pour les plus grands crimes, une pénitence plus commune, plus ou moins privée.

La componction, disent les Sentences [79], est un état d'humiliation de l'esprit accompagné de tristesse et de larmes, naissant du souvenir des péchés commis et de la crainte du jugement. On trouve aussi chez les plus parfaits un détachement total des désirs charnels et un désir très ferme de la vision de Dieu. C'est là une doctrine commune chez les Pères latins, qui ajoutent toujours au regret du péché l'attente du ciel [80]. Avec S. Grégoire d'ailleurs [81], S. Isidore détaille les quatre sentiments — et les quatre considérations qui les commandent — que l'on peut retrouver dans la componction [82]. L'âme prend tout d'abord conscience des péchés que lui rappelle la mémoire. Ce sentiment de

77. *Ibid.* II, 44, 14-16 (PL 83, 652).
78. *Ibid.* II, 44, 16 (PL 83, 652).
79. *Ibid.* II, 12 (PL 83, 613).
80. J. de Guibert, *La componction du cœur*, dans *Revue d'Ascétique et de Mystique* 15 (1934) p. 225-240.
81. *Moralia* XXIII, 13.
82. *Sententiae* II, 12 (PL 83, 613-614).

culpabilité est évidemment le premier degré de la conversion : c'est une question d'objectivité et de justice que de se savoir pécheur et faible, que de reconnaître ses torts. Celui qui se juge lui-même en cette vie ne le sera pas dans l'autre. Nous sommes dans le temps de la miséricorde ; après la mort il sera trop tard [83].

Le pécheur pense aussi aux peines qui le menacent s'il ne sort pas de son péché : la tristesse qui tourmente l'esprit des damnés et la flamme qui fait souffrir les corps [84]. Il songe à la longueur de son pèlerinage sur terre et ranime son désir du ciel auquel il voudrait parvenir. Là, en effet, il sera débarrassé de la condition charnelle et de ses servitudes, il jouira de la paix en plénitude et verra Dieu face à face [85].

Les fautes une fois connues et pleurées, il s'agit de les racheter par la pénitence et surtout de les éviter. Pénitence et amélioration morale vont d'ailleurs de pair, car l'effort ascétique alors demandé a précisément pour but d'expulser les vices (*dum per poenitentiam expulsa fuerint ab homine vitia*) [86]. Pleurer ses péchés passés et en accepter des nouveaux, c'est laver une brique qui n'est pas sèche et en faire de la boue, c'est perdre son temps [87].

Évidemment un regret même très sincère n'apporte jamais la certitude absolue du pardon. Personne ne peut éliminer toute crainte à ce propos, car ce qui compte c'est le jugement de Dieu et non le nôtre. Il vaut d'ailleurs mieux éviter sur ce point un sentiment de sécurité, car celui-ci engendre la négligence grâce à laquelle les vices se réinstallent dans l'âme [88].

Ceci dit, on peut cependant noter des signes authentiques de pardon. Le don des larmes, tout d'abord. Lorsque quelqu'un pousse le regret de ses fautes jusqu'à en pleurer, lorsqu'il nourrit une honte intérieure de ses fautes, il peut être sûr que Dieu le visite de sa présence. Lorsque le regard du Christ s'appesantit sur Pierre, l'apôtre pleure son reniement (*Mt.* 26, 75) [89]. Il en va de même pour les bons désirs : lorsqu'un chrétien les sent surgir en son âme et s'aperçoit que le mal ne le fascine plus, il peut être sûr que Dieu est présent dans son âme par la grâce [90]. De même, si quelqu'un s'est repenti de ses péchés au point de ne plus les commettre quand il en a l'occasion et se garde de

83. *Ibid.* II, 13 (PL 83, 614-615).
84. *Ibid.* I, 28.
85. *Ibid.* I, 26. Le premier livre des *Synonyma* a précisément pour but de faire naître tous ces sentiments par la méditation.
86. *Sententiae* II, 13 (PL 83, 617).
87. *Ibid.* II, 13 (PL 83, 615).
88. *Ibid.* II, 13 (PL 83, 616-617).
89. *Ibid.* II, 12 (PL 83, 614).
90. *Ibid.*

toute faute, il peut être sûr de son salut éternel [91]. C'est précisément parce que cette preuve des faits manque à la pénitence et au regret du malade ou du moribond que celui-ci ne peut être certain ni du pardon de Dieu ni de son salut. Celui qui veut mourir dans la confiance au pardon de Dieu doit regretter ses péchés lorsqu'il est en bonne santé et qu'il peut s'en corriger [92].

A lire ces exposés de S. Isidore, on ne peut s'empêcher de penser que pour lui les choses se présentent différemment que pour nous. A notre époque, si quelqu'un nous dit son angoisse, nous lui conseillons une bonne confession, au besoin une confession générale. L'absolution du prêtre lui apporte l'assurance du pardon et une certitude — une certitude morale évidemment, non une certitude de foi — qu'il est en état de grâce. S. Isidore connaît bien le sacrement de pénitence, mais il ne songe pas à y recourir aussi largement que nous et sa théologie de la valeur de l'absolution est encore bien obscure. De là le désir de chercher des signes de pardon dans la vivacité de la contrition, dans le désir du ciel ou dans l'amendement de la vie. De là aussi son insistance sur la nécessité d'espérer en Dieu : *nullus desperare debet veniam etiamsi circa finem vitae ad poenitentiam convertatur* [93]. Dès que l'homme nourrit en lui un regret de ses péchés, un espoir est permis même au tout dernier moment. Il n'y a qu'un signe de la réprobation divine : c'est l'absence totale de tout sentiment de contrition. Cela arrive, hélas : *...Nonnulli ita despiciuntur a Deo ut deplorare mala sua non possint, etiam si velint* [94]. Tout est fini pour eux. La grâce s'est retirée. Ils ne pourront plus regretter leurs fautes.

Mis à part ce cas extrême, le chrétien va donc devoir vivre constamment dans l'espoir mais aussi dans le sentiment de componction. A tout moment il doit se sentir pécheur, puisque c'est précisément dans cette attitude qu'il trouve un titre et un signe de pardon. On voit tout de suite en quoi cette componction, si proche qu'elle soit de la contrition telle que nous la connaissons maintenant, s'en distingue néanmoins. Elle porte moins sur des fautes bien précises que l'on regrette une fois pour toutes que sur une attitude générale à laquelle on désire certes renoncer mais sans toujours y parvenir en un instant. Elle implique un long effort ascétique d'assainissement spirituel et un sentiment constant d'être pécheur. Si le XIX[e] siècle n'a guère connu ce sentiment que lui suggérait cependant certains textes liturgiques, — je pense entre

91. Ce signe est si certain que celui qui a cessé de pécher peut communier : « Qui enim iam peccare quievit, communicare non desinat » (*De ecclesiasticis officiis* I, 18 ; PL 83, 756).

92. *Sententiae* II, 13 (PL 83, 616).

93. *Ibid.* II, 14 (PL 83, 617).

94. *Ibid.* II, 15 (PL 83, 618).

autres aux trois prières du prêtre avant la communion, — il ne fait pas de doute qu'il se retrouve chez beaucoup de chrétiens modernes. Pourquoi faut-il, hélas, que ce soit parfois par une négligence lamentable du sacrement de confession ? Ceux qui se confessent peu ou qui ne se confessent plus n'en perdent pas toujours pour autant la conscience d'être pécheur. En soi ce sentiment est louable. Le tort serait de s'en contenter et ne pas y voir le *votum sacramenti*, une approche pour la pénitence sacramentale demandée par l'Église, comme ce serait une erreur de croire que le pénitent qui sort du confessional après avoir reçu l'absolution peut faire abstraction de tout esprit de componction.

Que la pénitence fût alors d'une pratique beaucoup moins fréquente qu'aujourd'hui, nous n'en voulons pour preuve que la réaction que son expansion suscita dix ans avant l'épiscopat d'Isidore chez les Pères du troisième concile de Tolède (589). Ceux-ci — parmi lesquels il faut compter Léandre, le frère et le prédécesseur d'Isidore — s'insurgent contre ceux qui font pénitence de leurs péchés non pas une fois selon les canons, de sorte que, chaque fois qu'il leur arrive de pécher, ils vont demander la réconciliation aux prêtres. Le concile entend bien qu'on en revienne aux formes canoniques anciennes : celui qui se repent de ses fautes doit être écarté de la communion et se joindre aux autres pénitents. Fréquemment il se présentera à l'imposition des mains et se mortifiera. Le temps de la satisfaction accompli, l'évêque ou le prêtre l'examinera et, s'il l'en juge digne, il l'admettra à la communion [95].

Il s'agit là, on le voit, de la pénitence publique dans toute sa rigueur que le second concile de Séville, présidé en 619 par S. Isidore, réserve à l'évêque et qui ne se pratiquait donc qu'à la cathédrale où les pénitents publics devaient se grouper durant la semaine sainte. Le *Liber ordinum* [96] décrit cette cérémonie au cours de laquelle le pontife prie tout d'abord pour les pénitents et demande à Dieu de leur rendre sa grâce : *ut ad proprium habitaculum Spiritus Sanctus redeat.* Ensuite il leur impose les mains, signifiant symboliquement la réconciliation et l'absolution [97], il les réintroduit dans l'Église et leur donne la communion puisque, comme dit la prière finale, le Christ a daigné se les réconcilier dans son Église : *hodierna die Dominus Iesus Christus in gremio sanctae Ecclesiae suae reconciliare dignatus est.*

Entre la componction tout intérieure et la solennelle réconciliation

95. *Collectio Hispana,* Toletanum III, cap. 11 (PL 84, 353).

96. M. Férotin, *Le Liber ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle,* Paris 1904, p. 96 sv.

97. J. Jungmann, *Die lateinischen Bussriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung,* Innsbruck 1932, p. 253.

des pénitents par l'évêque, il y a place pour différentes formes de pénitence où se manifeste l'action sacerdotale. On notera tout d'abord une sorte d'absolution collective qui se généralise en Espagne aux temps de S. Isidore [98]. Dans toutes les paroisses désormais, après la lecture de la Passion et la vénération de la Croix le vendredi saint, le chœur entonne une litanie à laquelle le peuple répond par ce mot d'*indulgentia* qui caractérise bien la cérémonie. Le prêtre met fin au rite en récitant des prières qui demandent au nom de l'Église la rémission des péchés (*totius populi dele peccatum...*) [99]. Ainsi, dit le IVe concile de Tolède (633) présidé par S. Isidore, ainsi les chrétiens seront purifiés par la componction et la pénitence ; ils se prépareront à célébrer le dimanche de la Résurrection avec une conscience pure (*remissis iniquitatibus*) [100] et à recevoir le corps et le sang du Seigneur purs de tout péché (*mundi a peccato*). Il y a là, semble-t-il, l'équivalent de notre actuelle confession pascale, la participation à la cérémonie d'indulgence n'est pas moins nécessaire que celle-ci : celui qui y manque est exclu de la joie pascale et ne peut communier [101].

D'autre part, S. Isidore rappelle aux prêtres qu'ils doivent veiller sur l'état moral de leurs ouailles. Ils doivent les reprendre en cas de faute et les aider à se corriger. Si le scandale est public, la pénitence le sera aussi ; mais si la faute est inconnue de la plupart, la pénitence sera secrète [102]. Il est bien probable qu'elle se termine par une prière sacerdotale, puisque c'est le cas pour ceux qui, même sans aucune faute mortelle [103], embrassent pour quelque temps la vie de pénitence.

Dans ce cas, en effet, dit S. Isidore dans le *De ecclesiasticis officiis* [104], le prêtre exercera son ministère d'intercession auprès de Dieu (*antestante coram Deo solemniter sacerdote*) pour que la confession pieuse couvre les fautes que l'on sait avoir été commises par le désir immodéré ou l'ignorance coupable.

Il y a donc là, on le voit, un moment d'évolution dans la pratique

98. P. Séjourné, *S. Isidore de Séville, son rôle dans l'histoire du droit canonique*, Paris 1929, p. 157.

99. M. Férotin, *Le Liber ordinum*, p. 200.

100. Ce mot d'*iniquitas* implique plus que le péché véniel.

101. *Concilia Hispaniae*, Toletanum IV, can. 7 et 8 (PL 84, 368-369).

102. *Sententiae* III, 46 (PL 83, 716).

103. En recommandant cette pénitence de dévotion, qui est une sorte de substitut temporaire de la vie monastique dans ses observances comme dans son train de vie et son habit, S. Isidore ne songe pas seulement aux fautes « mortelles » mais aux vénielles (*quotidiana* dans le vocabulaire antique). (*De ecclesiasticis officiis* II, 17 ; PL 83, 803). La cérémonie d'entrée dans cet état volontaire de pénitence prévoit d'ailleurs que le candidat communie dès le premier jour (*Liber ordinum*, p. 86).

104. *De ecclesiasticis officiis* II, 17 (PL 83, 803).

pénitentiaire. S. Isidore, qui est tellement orienté vers la perspective du péché, entend bien que celui-ci soit effacé par une pénitence sincère et une componction qui implique une conversion et un ferme propos. Mais il n'en oublie pas pour autant le rôle de la prière sacerdotale en dehors même des cas, relativement rares probablement, de la pénitence canonique.

V. — De statibus.

L'orientation pratique de S. Isidore fait de lui un moraliste avisé et précis lorsqu'il s'agit de traiter des devoirs de chacun des états de vie. Si son influence sur le monachisme a été moins grande que celle de S. Grégoire, il a été considéré par le moyen âge comme un des grands législateurs de la vie ecclésiastique et de la vie sociale.

Pour les moines, S. Isidore a écrit une règle qui est un exemple de modération et de largeur d'esprit [105]. Les observances isidoriennes sont certainement moins sévères que celles de la règle bénédictine, qui étaient déjà cependant bien en retrait des coutumes orientales ou irlandaises. C'est ainsi par exemple que le noviciat ne dure que trois mois [106]. La viande est permise aux jours de fête [107]. Le moine récalcitrant n'est pas expulsé du couvent comme le voulaient d'autres législateurs monastiques [108] : S. Isidore craindrait de rejeter ainsi définitivement dans le mal un délinquant dont on peut après tout espérer encore la conversion. Le petit pénitentiel monastique inclus dans la règle [109] prévoit des pénalités relativement bénignes. S. Isidore distingue d'ailleurs ici encore fautes légères et fautes graves. Parmi les premières, on note l'arrivée tardive à l'office, la négligence dans l'usage des livres, la réponse faite à une lettre sans la permission de l'abbé ou une pollution nocturne (*illusio nocturna*) non avouée au supérieur [110]. Comme fautes graves on trouve indiquées, par exemple, le manque de charité, la jalousie, la rancune et quelques péchés charnels : *si* (*monachus*) *cum parvulis iocaverit, riserit vel eos osculatus fuerit; si cum altero in uno lecto iacuerit.* En pareils cas, une longue excommunication ou des châtiments corporels peuvent être infligés, en tenant compte toutefois du degré d'orgueil du délinquant [111].

---

105. Son biographe Braulio excuse en quelque sorte la modération de S. Isidore en arguant du caractère espagnol et des mauvaises santés (PL 82, 67).
106. *Regula* IV, 1 (PL 83, 871).
107. *Ibid.* IX, 4-5 (PL 83, 878-879).
108. *Ibid.* XVI, 2 (PL 83, 885).
109. *Ibid.* XVII, 1 (PL 83, 885).
110. *Ibid.* XVII (PL 83, 885-886).
111. *Ibid.* XVII (PL 83, 886).

Un autre trait du monachisme isidorien est la grande place faite au travail intellectuel. L'horaire de chaque jour prévoit deux heures de lecture dans la matinée ; deux autres moments (avant et après laudes) peuvent être employés au gré du religieux au repos ou à l'étude [112]. Chaque matin, le bibliothécaire distribue les ouvrages demandés ; il les reprend le soir de peur qu'ils ne soient détériorés [113]. Pendant la la collation ou après vêpres, les moines posent à leur abbé les questions que la lecture a fait naître en leur esprit ou lui demandent les explications nécessaires. Ce dialogue aboutit à un commentaire du texte que S. Isidore ordonne de relire à haute voix à cette occasion [114]. Il y a là une transition toute naturelle entre la lecture et la leçon, ce qu'on appellera plus tard *praelectio* et *lectio*. Les *collationes*, qui ont lieu trois fois la semaine, sont d'ailleurs pour l'abbé autant d'occasions d'instruire ses moines. Les matières que le législateur assigne à ces colloques : *pro corrigendis vitiis instruendisque moribus* [115], relèvent surtout de l'ascèse, ou comme on disait alors de la vie active [116]. S. Isidore a certes beaucoup d'estime pour la vie contemplative et sur ce sujet comme sur bien d'autres il se fait l'écho de S. Grégoire, par exemple dans les *Differentiae* [117] ou dans les *Sententiae* [118], mais manifestement il n'est pas à l'aise quand il traite de ce sujet et ne parle jamais des plus hauts degrés de la contemplation. Sans doute n'avait-il qu'une expérience très restreinte en ce domaine. Il est très significatif de le remarquer, lorsqu'il reproduit un texte de S. Grégoire sur les qualités demandées à l'évêque, il remplace l'amour de la contemplation, *qui supernae contemplationis lumen ignorat*, par le zèle pour les études théologiques, *qui Scripturae scientiam non intelligit* [119]. Sans doute lève-t-il ainsi une ambiguïté du vocabulaire grégorien, qui groupait sous le même nom de contemplation les réflexions morales ou les méditations prudentielles de l'évêque et les plus hautes envolées mystiques du moine. Le contraste n'en est pas moins frappant, car là où S. Grégoire soulignait

112. *Ibid.* V-VI (PL 83, 875-876).

113. S. Isidore exclut nettement les livres écrits par les Gentils et les hérétiques (*Regula* VIII ; PL 83, 877). Cf. *Sententiae* III, 13 (PL 83, 685-688).

114. *Regula* VI, VII, VIII (PL 83, 875-878).

115. *Regula* VII (PL 83, 877). Sur la *collatio* on verra aussi les *Sententiae* III, 14 (PL 83, 688-689). Dans ce dernier passage, S. Isidore recommande surtout d'éviter les polémiques, *contentio*. Au XII[e] siècle aussi les moines marqueront une horreur non feinte pour les disputes, le *strepitus scholarum*.

116. « Activa vita innocentia est operum bonorum » (*Sententiae* III, 15 ; PL 83, 689).

117. *Differentiae* II, 130-131 (PL 83, 90).

118. *Sententiae* III, 15 (PL 83, 689-691).

119. S. Grégoire, *Regula pastoralis* I, 11 (PL 77, 24) ; S. Isidore, *Quaestiones in Vetus Testamentum*, In Leviticum 13 (PL 83, 332).

l'aspect affectif et pieux de la méditation pour y voir le début d'une contemplation authentique, S. Isidore voit en quelque sorte un terme d'arrivée qui doit pour une bonne part sa consistance et sa valeur à l'étude proprement dite.

Il ne faudrait cependant pas croire pour autant que, moins rigoureux ou moins mystique, le monachisme isidorien soit d'un idéal relâché. S. Isidore reste dans la ligne des institutions de Cassien [120], qui a adapté à l'Occident les expériences et les pratiques orientales. Il a les yeux fixés sur la communauté apostolique de Jérusalem et entend que son monastère soit une institution où l'on apprend à pleinement obéir aux préceptes du Christ, surtout à celui de la charité. Les moines vénèreront leur abbé, ils obéiront aux anciens, ils s'aideront mutuellement à pratiquer la vertu en même temps qu'ils donneront le bon exemple aux plus jeunes membres de la communauté. Personne ne cherchera à dominer les autres mais au contraire se dévouera au bien de tous. La vertu du moine sera couronnée par l'humilité. Il s'abstiendra de tout acte de mauvaise humeur et de toute détraction, de tout mouvement d'envie. Dans le calme et la paix le religieux se réjouira du progrès de ses frères par un mouvement de dilection fraternelle et supportera les ennuis en même temps qu'il imposera silence à tout mouvement de la concupiscence de l'argent ou de la chair [121]. Non seulement les moines prieront et étudieront, mais ils travailleront selon l'exemple des saints [122] et notamment celui de Joseph le charpentier, époux de la Vierge Marie [123], pour subvenir à leurs besoins et à ceux des autres [124]. L'essentiel, c'est qu'ils ne se contentent pas d'observer d'une façon quelconque les directives morales de l'évangile et qu'ils les pratiquent d'une façon plus parfaite, c'est-à-dire en se renonçant entièrement [125]. Aussi les vertus monastiques par excellence sont-elles l'humilité et le zèle. L'humilité doit s'installer au cœur de chaque vertu et lui donner son sens évangélique ; sans elle en effet la perfection n'est qu'une manifestation d'orgueil : *summa virtus mona-*

120. *De ecclesiasticis officiis* II, 16 (PL 83, 794).

121. *Regula* III (PL 83, 870-871).

122. « Dei servum sine intermissione legere, orari et operari oportet » (*Sententiae* III, 19 (PL 83, 694).

123. « ... et Ioseph iustus, cui Virgo Maria desponsata exstitit, faber ferrarius fuit » (*Regula* V (PL 83, 873).

124. *Ibid.* V (PL 83, 873-874). Il faut le noter, le travail n'est pas présenté ici comme une œuvre de pénitence mais de charité. Au cours de leur labeur, les moines n'auront pas peur de chanter. Les ouvriers laïcs ne cessent de chanter des romances pour se distraire ; les serviteurs de Dieu peuvent bien chercher quelque consolation dans les psaumes et dans les cantiques (*ibid.* V ; PL 83, 874).

125. *Sententiae* III, 18 (PL 83, 693-694).

chi humilitas [126]. Le zèle ne s'impose pas moins, car c'est une œuvre importante que le salut des âmes et le service de Dieu. Celui qui se dissipe et se laisse aller à de fausses joies a déjà abandonné le Seigneur en son cœur, il s'est ouvert à nouveau à l'esprit du monde [127]. Or, à ce point de vue, le moine doit être farouche et se garder de tout retour en arrière, de tout intérêt aux choses de ce monde. Cela ira jusqu'à se désintéresser des affaires de ses parents. Il en va pour eux comme de notre âme. Le chrétien ne doit point haïr celle-ci mais les mouvements charnels qui en découlent. Ainsi ne faut-il pas que le moine laisse ses parents, comme pourrait le faire croire le texte de l'évangile, mais les obstacles qu'ils pourraient mettre sur le chemin de la perfection [128].

Plus encore que des moines, S. Isidore s'est occupé des clercs et a cherché à constituer pour eux une règle de vie. Dans son œuvre morale [129] comme dans les dispositions canoniques qu'il a inspirées [130], S. Isidore est le disciple de S. Jérôme, de S. Augustin, parfois aussi, mais dans une moindre proportion, de S. Grégoire. Pour l'évêque de Séville, un principe fondamental est évident : ceux qui, dans l'état de la cléricature, dirigent l'Église de Dieu doivent de par leur vocation même faire de Dieu le but unique de leur vie : *Dominus pars haereditatis*. Ils doivent renoncer au monde pour servir uniquement Dieu [131].

L'homme d'Église (*vir ecclesiasticus*) doit être crucifié au monde par la mortification de sa propre chair et accepter les responsabilités de l'apostolat qui viennent de la volonté de Dieu [132].

De ce principe essentiel découle toute une série de conséquences que S. Isidore expose en se référant à la *lex Patrum* ou qu'il expose d'une manière moins sèche selon quelques coordonnées primordiales. La *lex Patrum* [133] est une série de préceptes comme on pourrait en trouver aujourd'hui dans le droit canon : ils résument les conseils des auteurs spirituels comme les règles de prudence édictées par les conciles. Les

126. *Ibid.* III, 19 (PL 83, 694).

127. *Ibid.* III, 19-20 (PL 83, 694-695).

128. *Ibid.* III, 21 (PL 83, 695).

129. *Ibid.* III, 23-47 (PL 83, 705-717) ; *De ecclesiasticis officiis* II, 5-15 (PL 83, 893-898).

130. *Concilium Hispalense secundum* (619), PL 84, 593-608 ; *Concilium Toletanum quartum* (633), PL 84, 363-390. On trouve constamment une parfaite correspondance entre les textes littéraires et canoniques, entre les conseils moraux et les préceptes.

131. A ce propos, S. Isidore reproduit la lettre de S. Jérôme à Népotien, *De ecclesiasticis officiis* II, 1 (PL 83, 777).

132. *Sententiae* III, 23 (PL 83, 705).

133. Tout au long du moyen âge, on retrouve de ces collections de préceptes destinées aux clercs. La plus célèbre est la Règle d'Aix-la-Chapelle, qui servira de base à la réforme du clergé au temps de la renaissance carolingienne.

unes concernent les activités mondaines ou les distractions auxquelles les clercs doivent rester étrangers : les spectacles, les jeux du cirque, les banquets, l'usure, le commerce. D'autres concernent plutôt les dispositions spirituelles du clerc, qui doit se montrer parfaitement désintéressé, éloigné de tout esprit de brigue ou de conspiration, de toute envie et de toute rivalité. Il sera plein de pudeur et de retenue, évitant le bavardage ou l'ostentation. D'autres encore précisent quelle prudence les clercs doivent montrer vis-à-vis des femmes, comme le respect qu'ils doivent témoigner à leurs aînés. Enfin il leur est rappelé quels devoirs de piété et de science impose leur vocation. Les ecclésiastiques doivent sans cesse s'appliquer à la récitation des psaumes, des hymnes et des cantiques et se savoir dédiés au culte divin. Ils ne doivent pas montrer moin de zèle pour l'étude, qui les édifiera en même temps qu'elle les préparera à instruire le peuple [134].

A propos de la formation intellectuelle du clergé, on le pense bien, S. Isidore va se montrer encore plus exigeant que pour les moines. Il y insiste d'autant plus que, si l'intégrité morale est aussi nécessaire que la science théologique, elle apparaît souvent — et notamment dans les *Sententiae* — comme une conséquence du devoir d'enseigner. Évidemment on doit écarter du sacerdoce ceux qui ont des vices, tout comme Dieu empêcha David de construire le temple parce qu'il avait répandu trop de sang [135]. On ne doit pas être moins sévère sur le chapitre de la science [136], car le rôle du prêtre est de guider le peuple ; la logique veut que son enseignement entraîne le progrès de sa vertu comme celle-ci favorise sa perspicacité : *tam doctrina quam vita clarere debet ecclesiasticus doctor... sacerdotalis praedicatio operibus confirmanda est* [137]. Si la dualité du ministère sacerdotal permet de donner au prêtre le double titre de *praepositus* et de *doctor*, ce dernier, on doit le constater, revient plus souvent sous sa plume ; si l'évêque de Séville veut donner aux prêtres des conseils de douceur et d'humilité, il parle des docteurs irascibles ou orgueilleux (*iracundi doctores... elati*

134. *De ecclesiasticis officiis* II, 2 (PL 83, 777-779).

135. *Sententiae* III, 34 (PL 83, 706). Pour les clercs déjà constitués en dignité qui se révélaient indignes (*mortale peccatum* au sens ancien du mot) la dégradation était prévue (*De ecclesiasticis officiis* II, 5, 15). Toutefois, si la faute était occulte, le délinquant se retirait pour un moment dans un monastère. La pénitence publique n'était jamais donnée aux clercs.

136. Le 4e concile de Tolède, en son canon 24, prévoit que les jeunes clercs seront groupés en une école, autour d'un ancien, *magister doctrinae et testis vitae*. Les bons élèves seront ordonnés, les autres orientés vers la vie monastique. Cf. P. Severino González, *La formación del clero en la España visigoda*, dans *Miscelánea Comillas del quincuagésimo (1892-1942)*, p. 373-393.

137. *Sententiae* III, 36 (PL 83, 707).

doctores) [138]. C'est qu'à ses yeux la prédication a un rôle essentiel, plus grand peut-être que pour S. Grégoire. Celui-ci pensait sans doute plus à la direction spirituelle et s'adressait au peuple romain relativement bien instruit de la doctrine chrétienne [139]. S. Isidore, lui, s'embarrasse moins de conseils particuliers, dosés selon les besoins des âmes et des nuances psychologiques : il laisse totalement dans l'ombre tout ce que S. Grégoire a écrit à ce propos dans la *Regula pastoralis*, qu'il utilise si souvent par ailleurs. Il n'en retient qu'un devoir d'adaptation, car il s'adresse en effet à un auditoire beaucoup moins affiné et à des barbares convertis depuis peu, qui n'ont certainement reçu aucun enseignement religieux dans leur famille. Ces nouveaux chrétiens sont des gens simples auxquels il faut tout apprendre et avec beaucoup de pédagogie : c'est une règle de prudence nécessaire au prédicateur, écrit S. Isidore, de mesurer son enseignement aux capacités de son auditoire. Aux peuples rudes et charnels il faut prêcher des choses simples, communes, non des choses ardues ou élevées. Il faut leur donner un enseignement ni trop charnel ni trop spirituel pour qu'ils désirent tout au moins bien faire [140]. Il y a là pour les évêques et les prêtres l'occasion d'apprendre et de pratiquer bien des vertus. Il leur faudra par exemple beaucoup de patience pour éviter tout accès de colère. Ceux-ci seraient d'autant plus inopportuns qu'ils blesseraient ceux-là qu'il faut guérir [141]. Par l'humilité ils devront résister à la tentation de mener tyranniquement le peuple qui leur est confié ou de vouloir se faire admirer en étalant leurs connaissances devant un peuple qu'ils devraient traiter uniquement avec la dilection du cœur et une humble conscience [142]. Le courage n'est pas moins nécessaire, car il peut être dangereux de réprimander des personnes puissantes ou violentes. Et cependant il est du devoir sacerdotal de corriger les vices de tous et de défendre pauvres ou opprimés. On le pense bien, ce dernier devoir devait être particulièrement urgent dans un pays envahi, en pleine révolution sociale. Aussi S. Isidore y insiste-t-il : quand les pauvres sont opprimés, les bons prêtres [143] doivent leur apporter le secours de leur protection. Qu'ils ne craignent ni inimitiés ni ennuis, mais qu'ils s'attaquent publiquement aux oppresseurs, qu'ils les réprimandent et, s'il le faut, les excommunient. Au besoin ils y ris-

138. *Ibid.* III, 40-41 (PL 83, 710).

139. Sans compter que l'ancien « abbé » du Coelius avait conservé le goût des auditoires formés d'âmes choisies.

140. *Sententiae* III, 43 (PL 83, 711-712).

141. *Ibid.* III, 40 (PL 83, 710).

142. *Ibid.* III, 41 (PL 83, 710-711).

143. *Sacerdotes*, au double sens d'évêque et de prêtre, comme dans toute l'œuvre d'Isidore.

queront leur vie : *bonus pastor animam suam ponit pro ovibus* (*Jo.* 10, 11) [144].

Pour un évêque et un casuiste comme S. Isidore, la vie chrétienne dans le monde, telle qu'elle est menée par les laïcs, n'est pas moins un sujet d'attention et d'enseignement. Beaucoup plus clerc que moine, l'évêque de Séville est d'ailleurs en contact direct avec un peuple qu'il veut diriger avec soin.

A côté des hommes d'Église, en effet, à côté des moines et des pénitents qui fuient le monde, on trouve l'ensemble des chrétiens, les fidèles [145] ou, si l'on veut, les « simples fidèles » [146] qui suivent dans le siècle les préceptes communs de la vie chrétienne (*fidelibus communem vitam in saeculo agentibus*). Ils gèrent leurs biens et ne sont tenus que par les règles générales du christianisme [147]. S. Isidore les juge d'une manière très nuancée. D'une part, il le reconnaît, des fidèles, bien que vivant corporellement dans le monde, n'en ont pas l'esprit. Leur façon d'agir ne les sépare pas du commun, alors que leur « cœur » et leurs œuvres les en détachent. Dieu protège ses élus qui vivent au milieu des hommes charnels. D'autre part il pense qu'il est rare de pouvoir vivre au milieu des plaisirs du monde sans subir quelque contagion de ses vices, tout au moins de leurs aspects extérieurs [148].

En tout cas les devoirs imposés par les vertus chrétiennes s'appliquent aussi bien aux fidèles qu'aux clercs et aux moines. Si leur morale s'en sépare, c'est en fonction de leur état de vie ou des charges publiques qu'ils remplissent. S. Isidore songe donc à donner des conseils particuliers aux personnes mariées et aux esclaves comme aux juges et aux rois. S'il insiste d'ailleurs sur les devoirs des princes, c'est sans doute parce que, comme les anciens et les médiévaux, il connaît une société fortement structurée en classes sociales, mais aussi parce que à ses yeux les rois ont un grand rôle à remplir comme défenseurs de l'Église et comme gardiens de la morale.

Dans son exposé de la morale matrimoniale [149], S. Isidore s'inspire

144. *Sententiae* III, 45 (PL 83, 714). Dans le même sens on verra le canon 3e du IVe concile de Tolède (PL 84, 375).

145. *Sententiae* III, 18 (PL 83, 693).

146. Il est curieux de voir que S. Isidore emploie fort peu le terme de laïc. Les *Etymologiae* VII, 14, 10 le définissent d'un mot : *laïcus popularis*, honteusement, en une fin de chapitre, après *christianus, catholicus, orthodoxus, neophytus, catechumenus, competus*, tout juste avant *proselytus*. Le chapitre qui fait suite à ceux qui furent consacrés aux clercs et aux moines porte ce titre expressif : *de ceteris fidelibus*.

147. *Sententiae* III, 18 (PL 83, 693).

148. *Ibid.* III, 17 (PL 83, 693).

149. *De ecclesiasticis officiis* II, 20 (PL 83, 809-814).

constamment de S. Jérôme, de S. Augustin et de S. Grégoire ; son jugement n'en est pas moins en retrait sur celui de ces auteurs. Une phrase, que nous avons déjà citée, montre son souci évident de porter ici aussi un jugement nuancé et d'éviter une condamnation ou une dépréciation systématique. Il y a dans le mariage des éléments qui relèvent de la loi naturelle, c'est-à-dire de la seule création de Dieu, et qui par conséquent sont parfaitement bons : par exemple, le fait que la femme est destinée à être le soutien de son mari avant même que d'être appelée à lui donner des enfants. D'autres sont une suite du péché, comme les ennuis de la parturition. La Genèse annonçait ses douleurs : *in dolore... concipies* ; S. Paul parle d'ennuis plus nombreux : *tribulationes tamen carnis habebunt huiusmodi* (*I Cor.* 7, 28) [150]. Chose curieuse, S. Isidore parle peu ou même ne parle pas à cette occasion de la laideur de la concupiscence, de la force de la passion, qui tiennent tant de place dans l'enseignement augustinien.

Son exposé n'en est d'ailleurs pas plus cohérent. D'un côté il déclare avec force que le mariage est honorable [151], et s'il rappelle les trois bien qu'il apporte : *proles, fides, sacramentum* [152], il n'en affirme pas moins que l'usage du mariage n'est légitime que dans la seule mesure où il est voulu pour la procréation : tout ce qui n'est pas strictement ordonné à ce but relève de la luxure [153]. Les secondes noces, sans doute parce qu'elles sont le fait de personnes plus âgées et qui ont déjà des enfants, ne sont que tolérées : *saepius enim nubendi licentia iam non est religionis sed criminis* [154]. L'acte de chair est interdit aux personnes qui veulent communier : S. Isidore applique à ce cas, à la suite de S. Jérôme, aussi bien ce que S. Paul dit de la prière (*I Cor.* 7) [155] que les règles du tabou sexuel dont parle le livre des Rois (*I Reg.* 21) [156]. On comprend que l'évêque de Séville soit porté à trouver un principe de solution dans cette formule : *coniugia autem tantum per se bona sunt ; propter ea vero quae circa illa sunt, mala fiunt* [157].

Les directives que S. Isidore donne aux personnes mariées sont un curieux mélange des préceptes éternels de l'évangile et des options ou des perspectives qu'imposent les conditions sociologiques.

---

150. *Ibid.* II, 20 (PL 83, 809) : « Sed facta eadem mulier prius solatio quam coniugio fuit ».

151. *Ibid.* II, 20 (PL 83, 810).

152. *Ibid.* II, 20 (PL 83, 812).

153. « Quando ergo quisque luxuriose amplius vivit quam necessitas procreandorum liberorum egit, iam peccatum est » (*ibid.* II, 20 ; PL 83, 812). Ce péché, sur la fréquence duquel S. Isidore ne semble avoir aucune illusion, est racheté par des aumônes et des prières.

154. *Ibid.* II, 20 (PL 83, 810).

155. *Ibid.* II, 20 (PL 83, 811).

156. *Ibid.* I, 18 (PL 83, 756-757).

157. *Ibid.* II, 20 (PL 83, 810).

A l'époque il est évidemment impensable qu'une femme puisse répudier son mari. Par contre il n'est pas rare de voir un époux renvoyer sa compagne. S. Isidore exprimera donc la loi de l'indissolubilité [158] du mariage en s'adressant surtout au mari. « Tu lui trouves aujourd'hui, dit-il, mille défauts : elle est stérile, diforme, vieille, sale ; elle a un mauvais caractère et de mauvaises mœurs ; elle se laisse aller aux vices de la luxure, de l'orgueil, de la gourmandise, de la discorde. Tant pis, c'est toi qui l'a choisie. Porte le joug que tu as assumé de ton plein gré » [159]. Le choix d'une épouse doit se faire d'une manière prudente. Il faut considérer la générosité, l'éducation, la grâce d'une femme et non l'ampleur de sa dot et son caractère aguichant (*post se suspiria trahat*) [160]. De même S. Isidore sait très bien que les hommes exigent des femmes une fidélité qu'ils n'observent pas. Il leur rappelle donc qu'au point de vue religieux l'adultère est une faute aussi grave chez un homme que chez une femme : *iniquum est enim ut tu exigas quod praestare non possis* [161].

L'inégalité n'en réapparaît pas moins lorsque S. Isidore, non seulement permet, mais encore oblige le mari à répudier sa femme coupable d'adultère. C'est en ce sens qu'il interprète, en effet, le texte des Proverbes 18 : *Qui adulteram tenet stultus et impius est* [162]. Pareille permission n'est pas accordée à la femme.

C'est qu'en effet l'homme est le chef de la femme (*caput mulieris*, S. Paul). L'homme n'a pas été créé pour la femme, mais la femme pour l'homme [163]. Au reste, S. Isidore voit ici une raison nouvelle pour l'homme de pratiquer la vertu. Comment éduquerait-il sa femme s'il était moins vertueux qu'elle, comment lui servirait-il d'exemple [164] ?

S'adressant aux femmes, l'évêque de Séville prêchera évidemment et avant tout la soumission, mais une soumission pleine de tendresse. Si au cours de la cérémonie du mariage la femme est voilée, c'est en signe de subordination. C'est aussi en signe de honte, car ce qui va s'ensuivre est pour elle une raison de rougir : *iam sequitur inde quod pudeat* [165]. Ce voile est blanc et rouge parce que la vie du mariage est un mélange de chasteté et de réalités très physiques [166]. L'anneau que le mari donne à

158. *Ibid.* II, 20 (PL 83, 812-813).
159. *Ibid.* II, 20 (PL 83, 813).
160. *Ibid.* II, 20 (PL 83, 812). Les critères du bon mari, beaucoup moins développés, se ramènent à ces quatre mots : *virtus, genus, pulchritudo, oratio.*
161. *Ibid.* II, 20 (PL 83, 813).
162. *Ibid.*
163. *Ibid.* II, 20 (PL 83, 814).
164. *Ibid.* II, 20 (PL 83, 813).
165. *Ibid.* II, 20 (PL 83, 811).
166. *Ibid.*

l'épouse est un signe de fidélité mais aussi d'affection. Il est passé au quatrième doigt, qui est relié au cœur par une veine — *ut fertur*, dit S. Isidore avec humour [167]. Ainsi la femme sait qu'elle doit servir son mari d'une obéissance libre et pleine d'amour (*servitute libera et dilectione plena*). Un mari plus frustre ne doit pas être méprisé par une femme riche et noble : sans doute, en disant cela, S. Isidore pense-t-il aux unions qu'il a vu se contracter entre de jeunes wisigoths et des femmes hispano-romaines. Il y voit même une raison d'apostolat : si les femmes des nations païennes sont soumises à leurs maris, les chrétiennes se doivent de donner l'exemple en un point qui ressort à la loi naturelle et que l'évangile a confirmé [168].

Si nous passons de la morale familiale à l'éthique sociale, nous trouvons chez S. Isidore les mêmes préoccupations. Il est devant un état de fait qu'il ne songe pas à modifier. Ce qui importe à ses yeux, c'est d'en tirer le meilleur profit pour le salut de son âme. Il y a des riches et des pauvres, des puissants et des faibles, des maîtres et des esclaves. Devant Dieu ces différences ne comptent pas : *non est personarum acceptio apud Deum* (*Col.* 3, 25). Dieu a autant de bonté et de sollicitude pour les chefs que pour les esclaves [169].

A ceux-ci, S. Isidore dira qu'il vaut mieux être un serf soumis qu'un homme libre plein d'orgueil. Aux yeux de Dieu le premier vaut mieux que le second. Au reste, l'évêque de Séville croit sauver les choses en disant qu'après tout la servitude est une conséquence du péché originel. L'homme a montré là qu'il se servait mal de sa liberté ; Dieu la lui a enlevée. Beaucoup servent mieux le Seigneur sous la férule de leurs maîtres que s'ils étaient indépendants et libres. Sans doute objecte-t-on que le péché originel a été remis à tous ceux qui ont reçu le baptême. Mais il reste que la crainte est un sentiment salutaire et qu'on ne peut la connaître que sous un maître [170]. S. Isidore ne semble pas s'aviser que, si l'argument tend à prouver la nécessité du pouvoir et le devoir d'obéissance, il ne va pas jusqu'à établir que les inférieurs puissent être traités en esclaves.

Tout au moins S. Isidore estime-t-il que, si les serfs doivent surtout songer à obéir, le rôle des autorités religieuses est de morigéner et d'instruire les puissants de leurs devoirs envers les inférieurs. L'évêque de Séville veut surtout empêcher chez ceux-ci la manifestation de l'esprit de domination et de l'orgueil, si opposés à l'attitude évangélique. Les puissants doivent bien se persuader qu'ils sont menacés des

167. *Ibid.* II, 20 (PL 83, 812).
168. *Ibid.* II, 20 (PL 83, 814).
169. *Sententiae* III, 47 (PL 83, 717).
170. *Ibid.*

mille maux qu'entraînent les responsabilités du pouvoir ou de la richesse et des tentations nombreuses qu'elles engendrent. Si un homme qui vit hors des affaires peut à peine éviter le péché, combien moins celui qui est ballotté par les occupations séculières peut-il y échapper [171] ? Les avantages sociaux ne sont vraiment utiles que si l'on s'en sert bien, c'est-à-dire quand on les tourne au bien des inférieurs. La puissance est bonne si elle sert à combattre le mal par la crainte inspirée ; elle est mauvaise si elle en arrive à permettre à un homme de commettre impunément le mal [172]. Il en va de même de la richesse : elle sert au salut de l'âme si elle vient en aide aux miséreux ; elle la perd si elle lui permet de pécher plus aisément [173].

Ces principes s'appliquent d'une manière toute spéciale aux rois et aux magistrats [174]. S. Isidore s'exprime à ce sujet avec une prolixité qui manifeste tout le prix que l'épiscopat espagnol attribuait à la réconciliation des pouvoirs ecclésiatique et civil par la conversion de Récarède, mettant fin aux persécutions des Wisigoths ariens. On trouve ici des pages qui seront capitales pour l'histoire du droit public médiéval.

Le roi, en effet, a pour S. Isidore une mission morale. Son titre *rex* dérive de *recte agere* : il implique que le roi se conduise bien et fasse se bien conduire ses subordonnés [175]. S. Isidore, à ce propos, ne s'effarouche pas du tout si les rois exercent un pouvoir dans l'Église. Car cette autorité s'exerce en faveur de la discipline ecclésiastique. Ce que le prêtre ne peut obtenir par la persuasion, le roi l'assure par la crainte. Ceux qui refuseraient de s'incliner devant une autorité démunie de moyens coercitifs baissent la tête devant le roi. Ainsi le royaume de Dieu tire profit du royaume terrestre et celui-ci a la responsabilité de celui-là [176]. Si Dieu a voulu que certains fussent élevés à une si haute dignité malgré l'égalité foncière de la condition humaine, c'est pour qu'ils fassent le bien et notamment pour qu'ils protègent les chrétiens [177]. Le pouvoir du roi est absolu ; aucun subordonné ne peut le

171. *Ibid.* III, 48 (PL 83, 718).

172. *Ibid.* III, 48 (PL 83, 718-719).

173. *Ibid.* III, 60 (PL 83, 732-733). S. Isidore met en garde les riches contre les illusions qu'ils pourraient tirer de leur richesse comme moyen de rémission des péchés. Sans doute l'aumône efface-t-elle les péchés, mais à condition qu'on ait cessé d'en commettre.

174. Il est à peine besoin de le rappeler, dans l'antiquité et au moyen âge les pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire ne sont pas séparés. Dans les provinces, c'est le même magistrat (le mot a conservé son ambiguïté malgré l'évolution des institutions) qui dirige la vie publique et rend la justice.

175. *Ibid.* III, 48 (PL 83, 719).

176. *Ibid.* III, 51 (PL 83, 723).

177. *Ibid.* III, 49 (PL 83, 721).

reprendre ; seule la crainte de Dieu peut empêcher le souverain de faire le mal : *reges autem nisi solo Dei timore metuque gehennae coerceantur, libere in praeceps ruunt* [178]. Ils restent en effet tenus par les lois de l'évangile et sont dominés par la discipline de la religion [179] : on voit ici s'affirmer la tutelle que l'épiscopat exercera sur les nouveaux rois chrétiens tout autant que la mission sacrée de l'autorité royale.

Dans cette mission, les rois sont aidés par les magistrats, dont le choix leur incombe et relève de leur conscience [180]. Les juges, eux aussi, ne doivent avoir qu'un but et qu'un critère : le salut éternel de tous. C'est selon les impératifs de la seule justice qu'ils puniront ou pardonneront. En quelque sorte, par leur vertu et leur prespicacité, ils sont les vicaires de la justice de Dieu. Qu'ils se gardent donc de la vénalité comme de l'appétit de domination ou de la cruauté [181] et de l'acception des personnes [182]. A ce propos, S. Isidore rappelle évidemment les imprécations des prophètes contre les mauvais juges. Il le fait certainement par fidélité au donné révélé, mais aussi peut-on penser parce que dans l'Europe envahie par les barbares, les faibles n'ont plus d'autre soutien que l'Église, tout comme, dans les royaumes d'Israël et de Juda, les « pauvres » ne pouvaient espérer du secours que des « voyants de Dieu ». Tout aussi sévère se montre-t-il pour les faux témoins qui, impressionnés par les coupables puissants, n'osent pas dire la vérité. Ces hommes commettent une faute vis-à-vis de Dieu puisqu'ils manquent à leur serment, vis-à-vis du juge puisqu'ils lui mentent et enfin vis-à-vis du pauvre qui ne peut se défendre à cause de leur lâcheté [183].

Conclusion.

Habent sua fata libelli... S. Isidore eût réalisé ses compilations deux siècles plus tôt qu'il fût passé totalement inaperçu. Eût-il écrit au XII[e] siècle, il eût fait école à la manière d'un sententiaire ou d'un summiste. Le sort qui lui fut réservé est tout différent. Il a dressé en quelque sorte le bilan de la théologie latine et il l'a transmis au moyen âge. S'il n'eut pas de successeurs ou d'imitateurs, il eut au moins des lecteurs innombrables.

Ainsi a-t-il eu dans l'histoire de la théologie et de la morale chrétiennes une place que son talent ne méritait peut-être pas mais que

178. *Ibid.* III, 50 (PL 83, 722).
179. *Ibid.* III, 51 (PL 83, 723).
180. *Ibid.* III, 52 (PL 83, 724).
181. *Ibid.*
182. *Ibid.* III, 53 (PL 83, 726).
183. *Ibid.* III, 55 (PL 83, 727).

les traits de son esprit expliquent fort bien. Sa morale ne fait pas fi des spéculations ; elle n'en est pas moins beaucoup plus proche de l'action que celles de S. Augustin ou de S. Grégoire, ne serait-ce que par la multiplication ou le caractère concret des conseils donnés et l'ordre systématique avec lequel elle les expose. Elle est encore en principe une morale de la charité certes, mais enfin il est clair que l'influence de la vertu reine risque de passer inaperçue dans la multitude des vertus qui sont d'application pratique et immédiate.

Sans doute est-ce cette perspective « pratique » qui a amené S. Isidore à donner une telle place au péché. Il y a là une tournure d'esprit et une optique qui seront souvent reprises.

Namur. PH. DELHAYE.

Autour des « Enarrationes in Evangelium S. Matthaei » attribuées à Geoffroi Babion

Publiées dès 1686 par C. Oudin et réimprimées dans la Patrologie latine de Migne au tome 162 [1], les *Enarrationes in Evangelium S. Matthaei* ont attiré depuis longtemps l'attention des érudits. Elles sont loin cependant d'avoir livré tous leurs secrets. Le présent article ne prétend pas faire la lumière sur tous les problèmes qu'elles posent ; il essayera simplement de marquer avec plus d'exactitude qu'on ne l'a fait jusqu'ici la place qu'elles occupent dans la littérature du XII^e^ siècle. A cet effet, on examinera les rapports tant littéraires que doctrinaux qui les unissent aux écrits et à la théologie de l'époque.

Voyons d'abord ce qu'elles représentent. La scolastique naissante, si riche en gloses et commentaires sur les Psaumes et les Épîtres de saint Paul, n'en connaît que très peu sur l'Évangile de saint Matthieu. Abstraction faite de certains fragments, guère ou peu étudiés [2], l'histoire littéraire des années 1100-1150 n'en cite que deux autres [3] : un premier, dû, paraît-il, à la plume d'Anselme de Laon ou de son frère Raoul et qui finira par être incorporé à la *Glossa ordinaria* ; un deuxième, transmis sous le nom du même Anselme par le manuscrit *Alençon Ville 26*.

Les *Enarrationes* s'accordent avec ces deux commentaires pour fournir du texte sacré une exégèse à la fois littérale et mystique. Mais elles s'appliquent également, — ce que les deux autres ne font pas, — à déceler, de certains textes au moins, le triple sens historique, moral

1. Col. 1227-1500. Le prologue (inc. *Dominus ac Redemptor noster*), qui manque dans les éditions, a été publié par O. Lottin, *Psychologie et morale*, V, Louvain 1958, p. 156 et p. 157-158.

2. Le ms. *Valenciennes Ville 14* contient des fragments d'un commentaire sur Matthieu aux f. 156^va^-157^ra^, et d'un autre aux f. 158^vb^-160^ra^ ; cf. O. Lottin, *op. cit.*, p. 162 et *La doctrine d'Anselme de Laon sur les dons du Saint-Esprit et son influence*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 24 (1957) 267-295.

3. Il existe également un commentaire sur S. Matthieu de Bruno d'Asti (PL 165, 63-134), mais cet ouvrage reste en dehors du courant scolastique.

et allégorique. De plus, elles offrent un nombre assez considérable de notices et d'exposés théologiques, voire un *tractatus virtutum* [4], alors que les deux autres ne contiennent, en fait de doctrine, que quelques brèves « sentences ».

Parentés littéraires.

Les *Enarrationes* sont lourdement tributaires de l'exégèse des anciens auteurs ecclésiastiques, en premier lieu des *Commentariorum in Matthaeum libri octo* de Raban Maur [5]. La question toutefois, qui nous concerne à présent, n'est pas d'établir la dépendance des *Enarrationes* à l'égard de la littérature patristique, mais de savoir quels liens les unissent aux écrits strictement contemporains. Grâce aux travaux de G. Lefèvre, de Fr. Bliemetzrieder, de dom O. Lottin et d'autres, on sait que certains passages des *Enarrationes* se lisent également, mot à mot ou presque, dans d'autres productions littéraires du XII^e^ siècle. Ces coïncidences, dont la liste peut aisément être allongée, soulèvent plus d'un problème critique. Pour leur trouver une solution, on passera en revue tous les ouvrages de la scolastique naissante qui, à notre connaissance, présentent des parallèles textuels avec les *Enarrationes in Matthaeum*.

1) La *Glossa ordinaria in Matthaeum* [6].

Le commentaire interlinéaire et marginal sur l'Évangile de Matthieu, tel qu'on peut le lire dans une des éditions de la *Glossa ordinaria*, est étroitement lié aux *Enarrationes*. Malheureusement une comparaison avec la Glose est toujours malaisée, faute d'édition critique. Le cas de la *Glossa in Matthaeum* est cependant moins compliqué que celui de la *Glossa in Psalmos* ou de la *Glossa in Epistolas S. Pauli*. Dans ces dernières il s'est glissé, dès le XII^e^ siècle, mainte interpolation, provenant surtout du commentaire correspondant de Pierre Lombard. La *Glossa in Matthaeum* n'a pas souffert de cette concurrence. Aussi le texte imprimé de cette partie s'accorde-t-il beaucoup mieux avec celui des plus anciens manuscrits. On peut donc se fier, au moins *in globo*, au texte donné par les éditions.

---

4. *Enarr.*, VI (PL 162, 1306B) : « Superius expositum est planius *in tractatu virtutum* » ; *ibid.* (1305B) : « ...septem virtutes superius expositae ». — Ces textes se réfèrent au chap. V (PL 162, 1284A-1290B), où l'auteur traite des sept béatitudes comme d'autant de vertus chrétiennes.

5. Éd. dans PL 107, 727-1156.

6. Éditée entre autres, avec les Postilles de Nicolas de Lyre, dans *Biblia sacra*, Venise 1588.

Pour donner une idée de l'étroite parenté qui unit la Glose et les *Enarrationes*, nous laissons suivre tous les passages strictement parallèles à propos des sept premiers versets de *Mt.* 2 :

Glossa ord. in Matth., 2, 1-7 (ap. Lyranum).	*Enarr. in Matth.*, 2, 1-7 (PL 162, 1253B-1256C).
Cum ergo natus. Quamvis Matthaeus nativitatem praetermittat, tamen adventum magorum referens, breviter eam commemorat...	(1253B). Quamvis Matthaeus nativitatem Christi praetermittat, tamen adventum magorum relaturus eam breviter tangit...
Bethleem Iudae : ad differentiam illius quae est in Galilaea in tribu Zabulon. Duae enim sunt Bethleem... Bethleem domus panis, quia ibi nasciturus erat panis vivus...	(*ibid.*)... Iudae, ad differentiam illius quae est in terra Zabulon. Duae enim Bethleem... Bethleem vero domus panis interpretatur, quia panis angelorum ibi natus est...
In diebus Herodis regis : ... completa prophetia quae dicit : « Cum venerit sanctus sanctorum, cessabit unctio vestra ».	(1253C)... Herodi. Prophetia itaque completa est quae dicit : « Cum venerit sanctus sanctorum, cessabit unctio vestra ».
Ecce magi. Magi non malefici, sed philosophi Chaldaeorum... Fuerunt de terra Persarum, ubi Saba fluvius, a quo regio nominatur, iuxta quam et Arabia est, ubi magi fuerunt reges.	(*ibid.*). Isti tres magi non, ut dicitur, malefici sed sapientes astrologi fuerunt, de terra Persarum et Chaldaeorum, ubi est Sabba fluvius, unde Sabbaea regio dicitur, unde isti tres magi reges fuerunt.
Vidimus etc. Utrum stella orta sit in oriente, an ipsi ibi positi natam ad occidentem viderint, ambiguum est. Potuit enim nasci in oriente et eos in Ierusalem perducere... Allegorice... Dum divertunt ad Iudaeos, eam amittunt, quia dum a malis consilium quaerunt, veram illuminationem perdunt.	(1254A). Dubium est utrum stella orta sit in oriente, an ipsi ibi positi natam circa terram Israel stellam vidissent. Potuit enim eis nasci in oriente, et eos in Ierusalem perduxisse... (1255AB) Allegorice... Dum divertunt ad Iudaeos, stellam amittunt, quia dum a pravis hominibus et diabolo consilium aliquod quaerunt, veram illuminationem amittunt.
Audiens autem Herodes rex. Rex dicitur ut ex collatione eius qui quaeritur hic intelligatur extraneus...	(1255C). Rex hic nominatur, ut ex collatione eius qui quaeritur, ipse extraneus intelligatur...
Turbatus est... Vel quia exitium sui regni timet, vel propter iram Romanorum si hoc pateretur, qui decreverant ne quis rex vel dominus sine eorum consilio diceretur.	(1255B)... quia timebat exitium regni sui, et propter iram Romanorum quam pateretur si consentiret. Decreverant enim Romani ne quis rex vel deus sine suo consilio diceretur.
Turbatus est. Nato rege caeli	(1255C). Et vide quia caeli rege

rex terrae turbatus est, quia nimirum terrena altitudo confunditur, cum caelestis celsitudo praedicatur.

Cum illo : propter favorem, quia saepe populus plus eis iniuste favet quos crudeles sustinet. Unde Salomon : « Rex iniustus omnes ministros impios habet ».

Et congregatis. Nota diligentiam inquirentis, ut si invenerit faciat quod post se velle ostendit ; sin autem excusatus sit a Romanis. Explorat etiam si rex eorum tristes vel laetos faciat Iudaeos.

Clam vocatis magis... Timebat enim ne Iudaei quasi ex Dei oraculo promissum occultarent, si se velle eum perimere sentirent. Ideo et promisit se adorare, ne quis sentiret dolum eius, sed sine suspicione ob gratiam favoris ei renuntiarent... Cuius personam repraesentant hypocritae, qui [dum] ficte Deum quaerunt, numquam merentur invenire.

nato rex terrae turbatur ; dum enim celsitudo caelestis aperitur, altitudo terrena confunditur. Sequitur : « Et omnis Ierosolyma cum illo », volens illi favere quem timebat. Populus enim plus iusto illis favet quos crudeles sustinet. Unde Salomon : « Rex iniustus omnes ministros habet impios ».

(1256AB). Diligentia quaerentis, ut si invenerit, faciat quod post se velle ostendit ; sin autem excusatus sit a Romanis. Explorat etiam si rex eorum tristes faciat Iudaeos vel laetos.

(1256B)... timebat ne Iudaei quasi ex divino oraculo promissum regem occulerent, si se eum velle perimere praesentirent. Ideo etiam promisit se adorare, ne dolum eius agnoscerent, sed potius sine suspicione ei de puero renuntiarent... (1256C). Hic Herodes gerit personam hypocrytarum, qui dum ficte quaerunt Deum, numquam invenire merentur.

Cette liste ne donne pas tous les points de contact d'ordre littéraire mais uniquement ceux dont le parallélisme touche à l'identité. On conviendra que, même limités de la sorte, ils sont fort nombreux. Or on peut dresser des listes semblables pour beaucoup de sections des deux écrits. Je me bornerai à signaler la finale. La *Glossa* termine son commentaire du chapitre 28, le dernier de l'Évangile, par un aperçu sur les apparitions du Christ ressuscité : tout le passage se compose de textes empruntés, soit directement, soit par l'intermédiaire de Raban Maur, au traité *De consensu evangeliorum* de saint Augustin [7]. Les *Enarrationes* reproduisent la même finale, sans y apporter le moindre changement [8].

Devant ces faits, on ne saurait hésiter. Les *Enarrationes* ont démarqué la *Glossa in Matthaeum*. En effet ce dernier ouvrage n'est qu'un immense recueil de citations, plus ou moins libres, empruntées

7. La première partie de cette finale (*Primam autem sabbati — quae Lucas commemorat*) est une mosaïque de textes empruntés directement à S. Augustin, *De consensu evang.*, III, c. 24, n. 69 (PL 34, 1201-1203) ; la seconde (*Invenimus itaque — in caelum ascendit*) est une copie, légèrement abrégée et adaptée, de la paraphrase que Raban Maur (*Comment. in Matth.*, VIII ; PL 107, 1154B) présente de S. Augustin, *op. cit.*, III, c. 25, n. 83 (PL 34, 1214).

8. *Enarr.*, XXVIII (PL 162, 1498D-1500B).

aux anciens auteurs ecclésiastiques. Nombre de ces extraits se retrouvent, avec leurs particularités, dans les *Enarrationes*, mais ici ils sont mêlés à une foule de notices et de développements de provenance plus récente. Supposons un moment que la *Glossa* dépende des *Enarrationes*. Par quel hasard son auteur aurait-il réussi à trier, parmi ces notices pour la plupart anonymes, celles qui proviennent des auteurs classiques et celles-là seulement ?

2) Le commentaire *in Matthaeum* du manuscrit *Alençon 26.*

Ainsi qu'on l'a noté plus haut, le manuscrit *Alençon 26* nous a transmis un commentaire sur S. Matthieu sous le nom d'Anselme de Laon.

Cette attribution ne saurait être retenue. L'écrit utilise abondamment la *Glossa ordinaria in Matthaeum*, qui a des chances d'être sortie de la plume d'Anselme ou de son frère Raoul, mais il le fait d'une manière trop imparfaite pour qu'on puisse l'adjuger à l'un de ces auteurs.

Dom O. Lottin vient d'en publier des extraits, pris au prologue et au premier chapitre [9]. Ayant comparé ces textes aux parties correspondantes des *Enarrationes*, il conclut que le commentaire d'Alençon a servi de source. Voici ses motifs. Entre les deux commentaires, il existe de nombreux parallèles strictement littéraires. Cependant, partout les *Enarrationes* l'emportent par la concision, la clarté et l'ordre ; nulle part elles n'exigent ni développement ni correction. *Alençon* par contre offre, aux mêmes endroits, un texte prolixe, fatigant et embrouillé. Cet état de choses ne s'explique raisonnablement que si l'auteur des *Enarrationes* avait sous les yeux le texte d'*Alençon* et s'en est inspiré [10].

On ne peut que souscrire à la conclusion de dom Lottin. Du reste, il est facile de la contrôler sur quelque exemple typique. En commentant *Mt.* 2, 1, *Alençon 26* et les *Enarrationes* se séparent de la *Glossa* pour insérer tous deux, tacitement d'ailleurs et moyennant quelques changements, un extrait de l'*Expositio in evangelium Lucae* de Bède le Vénérable. Comparons les trois textes :

> Bède (PL 92, 309 CD) : Tempus quoque Herodis, alienigenae videlicet regis, etiam ipsum dominico attestatur adventui. Praedictum namque fuerat quia « Non deficiet princeps ex Iuda neque dux de femoribus eius donec veniat qui mittendus est ». Ex quo enim patres Aegypto exierunt, suae gentis iudicibus usque ad Samuel prophetam, ac deinde regibus usque

9. O. Lottin, *Psychol. et morale*, V, p. 156-157, 158-159, 165-166.
10. *Ibid.*, p. 160.

ad transmigrationem Babyloniae regebantur. Post reditum vero de Babylone, per pontifices rerum summa gerebatur usque ad Hyrcanum, regem simul et pontificem. Quo fratris invidia multis calamitatibus vexato et ad ultimum ab Herode, cuius patrem ipse de ignobili advena, hoc est genere Idumaeo, sublimem fecerat et civem, vi fraudis interempto, Iudaeae regnum ipsi Herodi, iussu Caesaris Augusti, traditur gubernandum.

Alençon 26, f. 98d : Temporis Herodis, scilicet alienigenae regis, qui, ut ipse Iosephus dicit, dominici adventus est testis, et quandam prophetiam completam esse ostendit. Praedictum enim erat quia non deficiet princeps de Iuda donec veniret qui mittendus erat. Ex quo enim patres ex Aegypto exierunt, iudicibus regebantur usque ad Samuelem, deinde regibus usque ad transmigrationem Babyloniae. Post reditum de Babylonia, per pontifices gerebatur summa rerum usque ad Hyrcanum, regem simul et pontificem. Quo fratris invidia vexato et tandem ab Herode interempto, regnum Iudaeae, iussu Augusti, traditum est Herodi.

Enarr. (PL 162, 1253 C) : Tempus etiam convenit, quia ecce alienigena rex Israel factus erat, ut impleretur prophetia quae dicit : « Non auferetur sceptrum de Iuda et dux de femore eius donec veniat qui mittendus est ». Ex quo enim intraverunt filii Israel in terram promissionis, iudices habuerunt usque ad Saulem, deinde reges usque ad transmigrationem Babylonis. Post vero reditum de Babylonia, per pontifices gerebatur summa rerum usque ad Hyrcanum, simul pontificem et regem. Quo fratris invidia vexato, et tandem ab Herode interempto, regnum Iudaeae, iussu Augusti, traditum est Herodi.

A partir des mots *Ex quo* (l. 4), le commentaire d'Alençon et les *Enarrationes* se tiennent étroitement au texte de Bède. Ici et là cependant ils s'en écartent, tout en restant d'accord entre eux : ils se permettent ainsi des transpositions (l. 6 *regebantur* ; l. 7 *rerum summa gerebatur* ; l. 11 *Herodi... traditur*), ils remplacent l'expression *ad ultimum* (l. 8-9) par *tandem*, la forme verbale *traditur* (l. 11) par *traditum est* ; enfin ils suppriment les mots *suae gentis* (l. 5), *ac* (l. 5), *multis calamitatibus* (l. 8), *vi fraudis* (l. 10), *Caesaris* (l. 11), *gubernandum* (l. 11) ainsi que l'incidente *cuius patrem...et civem* (l. 9-10) tout entière.

A moins de recourir à l'hypothèse aussi gratuite qu'invraisemblable d'une source intermédiaire, ces coïncidences entre *Alençon* et *Enarrationes* ne s'expliquent que si l'un de ces commentaires dépend du texte de Bède par le truchement de l'autre. Or il se fait qu'en certains endroits *Alençon* reproduit le texte de Bède, tandis que les *Enarrationes* présentent des lacunes ou des leçons différentes. En effet, les *Enarrationes* ne contiennent pas l'allusion des deux autres commentaires à l'*adventus dominicus* (l. 2) ; elles seules omettent les mots *praedictum fuerat* (l. 2-3) et citent le texte de *Gen.* 49,10 (l. 3-4) selon la Vulgate ; elles remplacent de même la phrase, commune à Bède et à *Alençon*, *Ex quo patres... deinde regibus* (l. 4-5) par cette autre équivalente *Ex quo enim intraverunt...deinde reges*. Il est clair dès lors que le rapport de dépendance, signalé plus haut, se trouve du côté des *Enarrationes*. En par-

tant de celles-ci, *Alençon* ne serait jamais parvenu à rejoindre le texte de Bède.

Le verset suivant, *Mt.* 2,2, fournit un autre exemple tout aussi probant. Ici le commentaire d'*Alençon* et les *Enarrationes* se sont inspirés tous deux du texte parallèle de la *Glossa* :

Glossa	*Alençon 26*, f. 98d	*Enarr.* (PL 162, 1253D)
Magi non malefici sed philosophi Chaldaeorum... Fuerunt de terra Persarum, ubi Saba fluvius, a quo regio nominatur, iuxta quam Arabia est, ubi magi fuerunt reges.	Isti tres magi non vulgo dicuntur malefici, sed sapientes astrologi fuerunt de terra Persarum, ubi et Saba fluvius, unde Sabea regio vocatur, iuxta quam est Arabia, ubi reges fuerunt magi.	Isti tres magi non, ut dicitur, malefici, sed sapientes astrologi fuerunt de terra Persarum et Chaldaeorum, ubi est Saba fluvius, unde Sabea regio dicitur, iuxta quam Arabia est, unde isti tres reges fuerunt. Duae enim Arabiae sunt : una ubi est Sina,... altera quae est in zona calida.

Ces trois passages sont presque identiques. Toutefois, *Alençon* et *Enarrationes* vont de pair contre la *Glossa* sur deux points : d'abord ils fusionnent les deux phrases, assez distantes, de la *Glossa* en une seule ; ensuite, ils remplacent les mots *Chaldaeorum philosophi* par *sapientes astrologi*. Mais les *Enarrationes* se séparent à leur tour d'*Alençon* pour se rapprocher de la *Glossa*, en complétant le bout de phrase *de terra Persarum* par les mots *et Chaldaeorum*. Quant au renseignement sur les deux Arabies, il est absolument propre aux *Enarrationes*.

Comment expliquer ces particularités ? Si l'auteur d'*Alençon 26* est responsable du remaniement du texte de la *Glossa*, tout est clair : dans cette supposition, les *Enarrationes* ont transcrit le texte, somme toute meilleur, d'*Alençon*, mais elles le corrigent, en réintroduisant la mention des Chaldéens, fournie par la *Glossa*, et le complètent en ajoutant l'information sur les deux Arabies. Si au contraire les *Enarrationes* ont servi de modèle au commentaire d'Alençon, on ne comprend plus pourquoi le dernier ait supprimé la mention des Chaldéens, qui harmonise au mieux les deux phrases de la *Glossa*, ni l'information, pourtant fort utile, sur la géographie de l'Arabie.

3) Le florilège d'*Avranches 19* et le *Liber Pancrisis*.

Le florilège d'*Avranches 19* est un recueil qui mêle à des extraits de saint Augustin, de saint Jérôme, de Bède le Vénérable et d'autres

Pères, diverses « sentences », attribuées à l'un des quatre maîtres modernes, Guillaume de Champeaux, Yves de Chartres, Anselme de Laon et son frère Raoul. Le *Liber Pancrisis*, transmis par les manuscrits *Troyes Ville 425* et *Londres Brit. Mus. Harley 6098*, contient la même collection, augmentée toutefois de 25 nouvelles « sentences » d'Anselme de Laon [11].

Le P. Lottin a dressé la liste par incipit et explicit de toutes les « sentences » attribuées aux quatre maîtres par l'un et l'autre recueil. Elle comprend, dans son édition des fragments théologiques de l'école d'Anselme de Laon, les numéros 121-258 [12]. Or sept de ces « sentences », — ce sont les nos 153, 154, 155, 181, 190, 199 et 236 du dit répertoire, — figurent dans les *Enarrationes in Evangelium S. Matthaei*. Les nos 154 et 190 sont propres au *Liber Pancrisis* ; les cinq autres sont communs aux deux recueils. Tous portent l'inscription *Anselmus*. En voici le relevé :

N° 153. De caritate, éd. G. Lefèvre, *Anselmi Laudunensis et Radulphi fratris eius Sententiae excerptae*, Évreux 1895, n° 16 = *Enarr.*, I (PL 162, 1231D) : Dilectio habet duos ramos... super omnia diligimus.

N° 154. De stella magorum, cf. Fr. Bliemetzrieder dans *Rech. Théol. anc. méd.* 2 (1930) 75, n° 43 = *Enarr.*, II (*ibid.*, 1954AD) : Dubium est utrum stella orta sit in oriente... quod frivolum putatur.

N° 155. De duplici voluntate Dei, cf. Bliemetzrieder, *ibid.*, p. 61, n° 21 = *Enarr.*, V (*ibid.*, 1307BD) : Duae sunt voluntates in Deo... huic voluntati.

N° 181. De oratione Ezechiae, cf. Bliemetzrieder, *ibid.* 1 (1929) 466, n° 5 = *Enarr.*, I (*ibid.*, 1242CD) : Nota de Ezechia quod... generandi spatium praestat.

N° 190. De incarnatione Verbi, cf. Bliemetzrieder, *ibid.* 3 (1930) 75, n° 44 = *Enarr.*, I (*ibid.*, 1250CD) : Notandum quod alio modo natus... vivificatus est anima.

N° 199. De prophetia, cf. Bliemetzrieder, *ibid.* 1 (1929) 466, n° 5 = *Enarr.*, I (*ibid.*, 1252BC) : Prophetia alia ex praedestinatione... nisi fleveris.

N° 236. De nece sanctorum Innocentium, cf. Bliemetzrieder, *ibid.* 2 (1930) 67, n° 30 = *Enarr.*, II (*ibid.*, 1258C-1259B) : Sciendum quia interfectio... in excelsis Deo.

En général les auteurs expliquent ces coïncidences comme des emprunts faits aux *Enarrationes* par le recueil d'Avranches et le *Liber Pancrisis* [13].

---

11. Sur ces manuscrits, voir O. Lottin, *Un nouveau témoin du « Liber Pancrisis »*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 23 (1956) 114-118 ; *Psychologie et morale*, V, p. 9-13.

12. Cf. O. Lottin, *Pour une édition critique du « Liber Pancrisis »*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 13 (1946) 185-201.

13. Cf. Fr. Bliemetzrieder, *Autour de l'œuvre théologique d'Anselme de Laon*,

De fait, des raisons très fortes militent en faveur d'une utilisation des *Enarrationes* par les florilèges. En effet, la plupart des sept fragments signalés plus haut proviennent manifestement d'un commentaire sur l'Évangile de Matthieu et se rapportent aux endroits précis où ils figurent dans les *Enarrationes*.

Qui plus est, cinq d'entre eux, à savoir les nos 154, 181, 190, 199 et 236, trahissent la main qu'on voit à l'œuvre tout au long du même commentaire. C'est qu'ils offrent sur les péricopes évangéliques en question une exégèse qui tantôt transcrit, tantôt corrige et développe celle de la *Glossa* et plus encore celle d'*Alençon 26*. La preuve se trouve dans les textes mêmes.

En effet, le no 154, pour être passablement plus long que les passages parallèles de la *Glossa* et du commentaire d'Alençon, s'en inspire visiblement, surtout du dernier. Pour s'en convaincre il suffira de comparer les phrases initiales des trois « sentences ».

> *Glossa in Matth.*, 2, 2 : Utrum stella orta sit in oriente, an ipsi ibi positi natam ad occidentem viderint, ambiguum est. Potuit enim nasci in oriente et eos in Ierusalem perducere...
>
> *Alençon 26*, f. 99a : Dubium autem est utrum stella illa orta sit in oriente, an ipsi ibi positi natam ad occidentem viderint. Potuit quidem nasci in oriente et eos ad Ierusalem perducere, sed dum quasi humanum quaeritur auxilium, divinum ad tempus perdunt. Veritas autem Evangelii non videtur velle quod eos stella Ierosolymam perduxerit...
>
> No 154 = *Enarr.*, II (PL 162, 1254AB) : Dubium est utrum stella orta sit in oriente, an ipsi ibi positi natam circa terram Israel stellam vidissent. Potuit enim eis nasci in oriente et eos in Ierusalem perduxisse, sed dum Ierusalem venissent, quasi ad caput regni, et ad Herodem divertissent, eam ad tempus perdiderunt... Potuit etiam illis in oriente positis stella circa Ierusalem apparuisse... Veritas vero rei ex Evangelio non potest percipi.

Le no 181, qui commente *Mt.* 1, 10, a ceci de particulier qu'il se retrouve en entier, à la lettre et au même endroit, non seulement dans les *Enarrationes* (PL 162, 1242 CD), mais aussi bien dans la *Glossa* et *Alençon 26* (f. 94a). Comme dans tous les autres cas d'identité textuelle, ici également les *Enarrationes* dépendent des deux autres commentaires. Pour soutenir l'antériorité du recueil d'Avranches, il faudrait donc admettre que ce document ait puisé, directement ou indirectement, la « sentence » no 154 soit à la *Glossa* ou à *Alençon 26*, soit à un commentaire sur S. Matthieu qui aurait servi de source commune. Seulement, le malheur veut que les recueils d'Avranches et du *Liber Pancrisis* n'ont de contacts textuels qu'avec un seul commentaire de

---

dans *Rech. Théol. anc. méd.* 1 (1929) 466 ; O. Lottin, *Psychologie et morale*, V, p. 161.

Matthieu, lequel s'appelle précisément *Enarrationes in Evangelium S. Matthaei.*

Le nº 190 présente le cas le plus clair ; il porte toutes les marques d'une version revue et augmentée des textes parallèles de la *Glossa* et d'*Alençon 26* :

Glossa in Matth., 1, 18 : In utero habens de Spiritu sancto, i.e. de potestate, non ex substantia, ne Spiritus sanctus dicatur incarnatus.

Alençon 26, f. 97^{b} : Et notandum quod « ex » vel « de » in constructione significat vel « de substantia », ut « Spiritus procedit ex Patre vel de Patre », quia eiusdem substantiae est cum Patre et Filio ; vel significat « ex potestate », ut « Ex quo omnia ». Hic vero « ex potestate Spiritus sancti » significat, ne dicatur Spiritus incarnatus.

Nº 190 = *Enarr.*, I (PL 162, 1250CD) : Notandum quod alio modo natus est Christus de Maria, alio modo de Spiritu sancto. Cum enim dicitur « de Maria natus est », de substantia eius intelligendum est, et tunc de materiale est. Cum autem de Spiritu sancto natus esse dicitur, quasi ex potestate Spiritus sancti nativitas illa fuisse intelligitur, et tunc de potentiale est, iuxta illud : « Ex quo omnia », id est, ex potestate, cuius non ex substantia sunt omnia. Ideo dicitur... vivificata est anima.

A propos du nº 199, distinguons deux parties. La première reprend mot à mot le texte correspondant d'*Alençon 26*, qui n'est lui-même qu'une reproduction augmentée de la *Glossa*. La seconde développe, moyennant des exemples, le texte obscur et trop concis des deux autres commentaires :

Glossa in Matth., 1, 22 : 1) Prophetia alia est ex praedestinatione Dei, quam necesse est omnibus modis evenire, ut sine nostro impleatur arbitrio, ut haec de qua hic agitur. Alia est ex praescientia Dei, cui nostrum admiscetur arbitrium. 2) Alia est quae comminatio dicitur, quae fit ob signum animadversionis divinae, ut : « Fugiant a facie arcus electi, et iusti pereant incauti », et non ex praescientia : quia longe aliter scitur quam futurum comminetur.

Alençon 26, f. 98^{b} : 1) Prophetia quidem alia est ex praedestinatione Dei, quae necessarium est modis omnibus evenire, ut sine nostro impleatur arbitrio, ut illa de qua modo agimus. Alia est ex praescientia Dei, cui nostrum admiscetur arbitrium et cooperante gratia consequimur praemium vel ab ea iuste relicti tormentum. 2) Et alia est quae comminatio dicitur, quae fit ob signum divinae animadversionis, ut : « Fugiant a facie arcus electi et iuste pereant incauti », et non ex praescientia : quia longe aliter praescitur quam comminetur futurum, ut de Ezechia legimus et de Ninive.

Nº 199 = *Enarr.*, I (PL 162, 1252BC) : 1) Prophetia alia ex praedestinatione Dei, quae necessarium est omnibus modis evenire, ut sine nostro impleatur arbitrio, ut illa de qua modo agimus. Alia ex praescientia Dei, cui nostrum admiscetur arbitrium, et cooperante gratia consequimur praemium vel ab ea iuste relicti tormentum. 2) Alia non ex praescientia, sed est quasi quaedam comminatio modo humano facta, sicut illud : « Morieris et non vives », et illud : « Adhuc quadraginta dies et Ninive subvertetur », quae

non impletur iuxta hoc quod verba sonare videntur, et tamen vera est secundum quod intelligitur. Sicut enim comminando servo nostro dicimus : « Interficiam te », tamen intelligendo : « Nisi te correxeris », sic Deus loquens more humano ait : « Adhuc quadraginta dies et Ninive subvertetur », intelligendo : « Nisi Ninivitae corrigantur », et illud : « Morieris et non vives, nisi fleveris ».

Comme le n° 154, la « sentence » n° 236 a beaucoup en propre. Toutefois la lecture des premières phrases révèle aussitôt qu'elle aussi découle de la *Glossa* et d'*Alençon 26* : grâce toutefois à quelques transpositions et suppressions, elle corrige heureusement les textes qui lui servent de modèle :

Glossa in Matth., 2, 16 : Verisimile est quod cum Herodi nihil renuntiatum esset a magis, credidit illos fallaci stella deceptos esse et ideo ad se non esse reversos. Unde et tamdiu quievit a pueri inquisitione. Deinde vulgatis his quae in templo facta dictave fuerant, se a magis sensit illusum et, in mortem Christi properans, pueros occidit.

Alençon 26, f. 101^{b} : Tunc Herodes, videns se esse illusum a magis non renuntiantibus, iratus est valde. Cum enim primo iratus fuisset propter regem natum, accumulata est ira pro delusione magorum. Unde etiam legitur quod persecutus est illos usque Tharsum. Quibus non inventis, naves, quibus transvecti fuerant, dolore confregit. Et rediens saevitiam suam in pueros exercuit, sed ex nequam tamen industria distulit, ut incautis parentibus qui eum occultant occidere possit. Et verisimile est, cum a magis sibi nihil renuntiatum esset, illum credidisse eos fallaci stella deceptos esse et ideo ad se non reversos esse. Unde et tamdiu eum a pueri inquisitione constat cessasse. Sed postea vulgatis his quae facta dictave fuerant in templo, se illusum a magis sensit et, in mortem Christi properans, pueros occidit, usus lingua pro gladio.

N° 236 = *Enarr.*, II (PL 162, 1258CD) : Sciendum quia interfectio puerorum non statim facta est sed per magnum tempus dilata. Cum enim nihil renuntiatum esset, credidit magos deceptos esse et ideo ad se non reversos. Unde tamdiu quievit a pueri inquisitione. Sed postea vulgatis quae dixit Simeon et Anna de puero, se illusum a magis sensit, et tunc persecutus est eos usque ad Tharsum Ciliciae. Quibus non inventis, naves quibus transvecti fuerant destruxit. Inde autem rediens, interfectionem puerorum distulit. Timebat enim pueros a parentibus occultari, et ideo putabat se incautis parentibus melius posse eum postea decipere vel interimere.

On le voit, les procédés employés dans la rédaction des « sentences » n^{os} 154, 181, 190, 199 et 236 sont ceux-là même dont l'auteur des *Enarrationes* se sert couramment pour remanier ses sources, la *Glossa in Matthaeum* et le commentaire *Alençon 26*. Eu égard à ce fait, il faut bien admettre que le commentaire, auquel le florilège d'Avranches et le *Liber Pancrisis* ont puisé, est identique aux *Enarrationes*.

La conclusion est importante. Elle prouve que les attributions aux quatre maîtres, lesquelles accompagnent toutes et chacune des « sentences » recueillies par *Avranches 19* et le *Liber Pancrisis*, ne méritent

nullement la confiance que d'aucuns sont prêts à leur faire. En effet, les *Enarrationes*, dont proviennent les sept extraits signalés plus haut, ne sont pas d'Anselme de Laon et leur auteur ne les a empruntés tels quels à aucune de ses œuvres. Sagement, dom Lottin ne les a pas accueillis dans son édition des « sentences authentiques » [14]. Si les compilateurs des deux recueils signalés se sont permis de les attribuer au célèbre maître de Laon, c'est qu'ils considéraient les *Enarrationes*, dont ils sont détachés, comme un de ses écrits authentiques, ou plutôt, qu'ils ne faisaient pas la part entre l'œuvre du maître et celle de ses disciples. Il est à craindre qu'ils n'aient agi de même dans beaucoup d'autres cas.

4) Autres florilèges de l'école d'Anselme de Laon.

Le florilège d'Avranches et le *Liber Pancrisis* ne sont pas les seuls recueils de l'école laonnoise à transmettre des pièces qui se rencontrent également dans les *Enarrationes*. Les nos 371, 489 et 525 du répertoire et de l'édition de dom Lottin en fournissent la preuve [15]. Le premier de ces textes reproduit une « sentence » du manuscrit *Heidelberg Univ. Sal. 7.103* ; les deux autres constituent des notices d'ordre doctrinal, provenant l'une du recueil *Oxford Bodl. Misc. Laud. 216*, l'autre du florilège *Vat. Reg. lat. 241*. Or ces textes se lisent aussi dans les *Enarrationes*, les deux premiers en entier, le troisième en partie.

N° 371 : Quare de desponsata virgine Christus nasci voluit, éd. O. Lottin dans *Rech. Théol. anc. méd.* 13 (1946) 274-275 = *Enarr.*, I (PL 162, 249D) : Quaeritur quare de desponsata... opprobria libenter patiebatur.

N° 489 : De quadruplici timore, éd. Lottin, *ibid.* 14 (1947) 30-31 = *Enarr.*, V (PL 162, 1284D-1285C) : Nota quod timores quatuor... non offenderet.

N° 525 : De processu peccati, éd. A. Wilmart, *ibid.* 11 (1939) 140, cf. Lottin, *ibid.* 14 (1947) 167 = *Enarr.*, V (PL 162, 1294D-1295A) : Prima radix peccati... est duplex.

Les *Enarrationes* ont-elles servi de source, directe ou indirecte, aux recueils signalés ? Pour le n° 371, la chose est peu douteuse. Cet extrait se donne clairement comme provenant d'un commentaire sur le texte de *Mt.* 1,18 : *Cum esset desponsata* etc. Cependant il n'offre que les premières lignes d'une notice qui, dans l'original, a dû être passablement plus longue : car, tout en déclarant qu'il existe

14. O. Lottin, *op. cit.*, V, p. 31-82.

15. O. Lottin a publié ces trois extraits une nouvelle fois dans *Psychologie et morale*, V : le n° 371, devenu n° 188, parmi les « sentences d'authenticité plausible » (p. 130), les nos 489 et 525, devenus respectivement nos 429 et 453, parmi les « sentences de l'école » (p. 294 et p. 304). Il lui a échappé que les deux premiers se trouvent en entier et à la lettre dans les *Enarrationes*, le troisième en partie.

multae rationes pour lesquelles le Christ a voulu naître d'une vierge fiancée, il n'en apporte qu'une seule. La notice des *Enarrationes* au contraire fait non seulement droit à ces *multae rationes*, — cinq autres raisons y font suite à celle du florilège, — elle porte en outre toutes les marques d'authenticité : en effet, elle reste entièrement dans la manière caractéristique de l'auteur de ce commentaire, par là qu'elle combine et arrange, précise et développe les données fournies par la *Glossa ordinaria* et *Alençon 26*. Qu'on en juge par la comparaison des textes :

> *Glossa in Matth.*, 1, 18 : Ideo desponsata ut significaret Ecclesiam, quae virgo est et sponsa. Et ut per Ioseph origo Mariae ostenderetur. Vel ut Ioseph esset testis castitatis, defendens eam ab infamia suspicionis. Et ne ut adultera damnaretur. Et ut virgo viri solatio sustentaretur. Et ut diabolo partus occultaretur, qui nequit satis dignoscere an ex semine natus sit an de virgine. Et ne virginibus esset excusatio infamiae, quod mater Christi infamata fuerit.
>
> *Alençon 26*, f. 97^{ab} : Haec desponsatio non fuit fortuita, sed potius, Deo ita disponente, fuit facta et ex multis et rationabilibus causis. Ut scilicet praesignaret Ecclesiam, quae et sponsa et virgo est. Et ut per Ioseph origo Mariae texeretur, quae non poterat per feminam propter Scripturarum consuetudinem. Et ut sponsus, testis castitatis, eam defenderet ab omni infamia suspicionis. Et ne de virginibus esset excusatio, quod et mater Dei infamata fuerit. Et ne ut adultera damnaretur et Christus, quasi de stupro natus, merito diceretur a Iudaeis occisus. Et ut virgo solatio viri sustentaretur, et ille esset Christi nutricius. Et ut etiam diabolo partus virginis celaretur : non potuit enim satis dignoscere an de semine natus esset an de virgine.
>
> N° 371 = *Enarr.*, I (PL 162, 1249D-1250A) : Quaeritur quare de desponsata Christus virgine voluit nasci. Multis scilicet de causis. Ut scilicet per Ioseph generatio texeretur, et Maria ab infamia defenderetur : cum enim mulier sit fragilioris sexus et magis pudibundi, voluit matrem suam, non seipsum, ab infamia tueri ; ipse enim daemonium habere dicebatur, filius fabri et potator vini vocabatur, et tamen haec et alia opprobria libenter patiebatur (*explicit* n° 371). Praeterea noluit virginibus dare occasionem excusationis, eo quod mater Domini infamata fuisset. Propter etiam aliam causam voluit de virgine desponsata nasci : ne de fornicatione damnata lapidibus obrueretur. Et etiam ut haberet qui eam procuraret, et puerum et eam in Aegyptum duceret et reduceret, et eius nutricius esset. Denique est et alia principalis causa : ut diabolo partus virginis celaretur, ut cum eam gravidam videret, a sponso cui liceret etiam in desponsationis tempore gravidatam esse putaret. Significatur etiam per Mariam Ecclesia, quae virgo et sponsa est.

Les n^{os} 489 et 525 posent un problème plus délicat. Ici il ne s'agit plus de notices exégétiques mais bien de développements doctrinaux qui, dans les *Enarrationes*, font figure de digressions. Sans doute le recueil du Vatican et celui d'Oxford sont-ils tous deux d'origine trop

tardive pour qu'on puisse y voir des sources directes des *Enarrationes* [16]. Mais il n'est pas impossible que, de part et d'autre, il y eût transcription d'une source commune. En ce qui concerne le nº 489, qui traite des quatre espèces de craintes, cette hypothèse est cependant peu probable : remaniement personnel d'un thème assez répandu, il est entièrement dans la manière de l'auteur des *Enarrationes*. On en reparlera plus loin à propos des parentés doctrinales [17].

Par contre, la « sentence » nº 525, que le florilège *Reginensis 241* a dû copier sur un recueil plus ancien, semble bien antérieure à la notice correspondante de notre commentaire. Elle est en effet beaucoup moins parfaite : quoiqu'elle présente, par exemple, sur la genèse de l'acte peccamineux un exposé considérablement plus bref, elle trouve encore moyen de s'embrouiller dans l'explication du *consensus*. L'auteur des *Enarrationes* s'est contenté de lui prendre quelques formules, mais pour le fond de sa notice, il s'est adressé à une autre « sentence », conservée par le recueil *Munich Clm 14834* et classée par dom Lottin sous le nº 285 [18]. Le contenu de cette dernière correspond en effet point pour point au texte des *Enarrationes*, tout en étant plus prolixe et moins clair. La juxtaposition des passages en question fera ressortir, mieux que toute explication, comment l'auteur des *Enarrationes* a réussi son texte, en se servant pour le fond du nº 285 et pour la forme du nº 525 :

Nº 285 [19]	*Enarr.* [20]	Nº 525 [21]
Sciendum est quia suggestio prima est in peccato, quae tamen per se sola nec bona nec mala est. Suggestio autem alia interior, alia exterior. Suggestio interior sur-	Primum est suggestio in homine, et illa aut est exterior a diabolo aut interior	

16. Le *Reginensis*, qui contient des questions attribuables à l'école de Saint-Victor, est formé en la seconde moitié du XII^e siècle ; cf. A. Wilmart, *Une rédaction française des Sentences dites d'Anselme*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 11 (1939) 121 ; le second est de la même famille que le recueil *Oxford Bodl. Laud. Misc. 277*, qui est également postérieur à Hugues de Saint-Victor ; cf. O. Lottin, *Nouveaux fragments théologiques de l'école d'Anselme de Laon*, *ibid.* 14 (1947) 5.

17. Voir ci-dessous, p. 71-73.

18. Cf. O. Lottin, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 13 (1946) 210-211. Dans la nouvelle édition (*Psychologie et morale*, V, p. 303), la sentence porte le nº 450 et figure parmi les « sentences de l'école ».

19. *Ibid.*

20. PL 162, 1294D-1295A.

21. Éd. O. Lottin, *Nouveaux fragments...*, *loc. cit.* 167.

N° 285	*Enarr.*	N° 525
git ab ipsa titilatione carnis, quando ipsa caro, nullo suggerente, aliqua carnalia cogitat... Suggestio exterior surgit aut a diabolo aut ab homine suggerente de re aliqua. Sive suggestio sit exterior sive interior, si oppugnatur, virtus erit. Si non resistitur, ad delectationem trahit et est peccatum.	ab ipsa carnis fragilitate. Quae utraque non est peccatum, sed materia pugnandi et victoriae.	
Ex suggestione ad delectationem trahente surgit propassio. Propassio est motus animi ad delectationem sine deliberatione, id est cum animus movetur ad delectationem nec adhuc deliberavit quid velit facere ; quod non est magnum peccatum.	Post suggestionem *propassio est, id est subitus motus, qui est aliqua culpa, sed venialis, sine aliqua deliberatione boni vel mali.*	Prima radix peccati est *propassio, id est subitus motus, quod est aliqua culpa, sed venialis, sine aliqua deliberatione boni vel mali.*
Sed ex hac propassione surgit passio. Passio est motus animi ad delectationem cum deliberatione, id est cum animus movetur ad delectationem, sed iam deliberavit se nolle facere rem illam ⟨de⟩ qua fit suggestio... Ex hac passione surgit alia passio, cum aliquis deliberaverit se male facere velle nec dimittere causa infamiae vel pro poena, si locus sit. Quae passio non est levius peccatum quam actus quantum in actu est. Haec passio mors est in domo, de qua dicit Augustinus...	*Deinde sequitur passio,* quando non solum habet motum, sed etiam deliberat quomodo faciat. Et ista mors est in domo. Haec passio duplex est : alius enim in ea cogitatione delectatur et bonum est ei ibi immorari, et tamen nollet perficere, etsi haberet opportunitatem ; alius non solum delectatur, sed *quaerit* etiam *opportunitatem,* quae aliquando deficit nec ut vellet contingit : haec *ab actu occulto non differt.* Prima passio dicitur delectatio, secunda consensus ; ali-	*Deinde sequitur passio,* id est delectatio. Post delectationem vero consensus, qui est duplex : quo, peccatum dum facere volumus, formidine poenae vitamus, et quo, eadem expulsa, *opportunitatem* faciendi *quaerimus.* Qui consensus *ab actu occulto non differt.*

	quando nomina alternantur.	
Hanc passionem sequitur actus, qui non est maius peccatum, quantum in ipso est, sed secundum scandalum quod inde oritur. Haec est mors in porta.	*Deinde sequitur actus*, qui est mors in porta.	*Deinde sequitur actus*, qui similiter est duplex.
Postea vero, cum actus manifestabitur et in consuetudine ducitur, mors est in sepulcro.	Tandem consuetudo, quae est mors quatriduani.	

5) Les sermons de Geoffroi Babion.

Geoffroi Babion est un personnage très mystérieux. Il est sûr toutefois qu'il a composé un grand nombre de sermons, très goûtés à l'époque, et dont la plupart sont publiés dans la Patrologie latine de Migne, au tome 171, sous le nom d'Hildebert du Mans [22]. Or, à la suite de B. Hauréau, beaucoup d'auteurs lui attribuent également les *Enarrationes in Evangelium Matthaei* [23]. Une confrontation s'imposait donc, d'autant plus que, parmi les sermons, plusieurs constituent des homélies sur l'Évangile de S. Matthieu [24].

Disons tout de suite que les résultats sont plutôt décevants. Les rares parentés littéraires qu'on peut constater s'expliquent presque toujours par l'emploi d'une source commune, qui n'est autre que la *Glossa ordinaria in Matthaeum*. C'est particulièrement le cas pour les homélies 15 [25] et 95 [26] du Pseudo-Hildebert, qui se rapprochent beaucoup plus du texte de la *Glossa* que celui des *Enarrationes*. Parfois cependant on voit se produire le phénomène contraire.

Ainsi Babion et les *Enarrationes* présentent du texte de *Mt.* 8,20 : *Vulpes foveas habent* etc. un commentaire presque identique, dont on ne trouve aucune trace ni dans la *Glossa* ni dans *Alençon 26* :

22. Sur les sermons de Babion, voir A. Wilmart, *Les sermons d'Hildebert*, dans *Revue bénéd.* 47 (1935) 12-51 ; W. Lampen, *De sermonibus Gaufredi Babionis scholastici Andegavensis*, dans *Antonianum* 19 (1944) 145-168 ; J. Bonnes, *Un des plus grands prédicateurs du XII^e siècle, Geoffroy du Loroux, dit Geoffroy Babion*, dans *Revue bénéd.* 46 (1945-46) 174-215.

23. Voir ci-dessous, p. 83.

24. Ce sont les sermons 15, 16, 31, 79, 81, 95 et 104 d'Hildebert.

25. PL 171, 413-416.

26. PL 171, 779-783.

Babion (PL 171, 728AB).	*Enarr.* (PL 162, 1323C).
Vulpes enim fraudulentum est animal, et ideo fraudulentiam significat ; volucres superbiae et elationis significationem gerunt.	Vulpes, quod est fraudulentum animal, fraudem significat ; volucres caeli superbiam et elationem.

Une autre rencontre est plus intéressante. D'après l'interprétation, commune en la première moitié du XII^e siècle et qui est partagée par la *Glossa ordinaria*, les paroles de *Mt.* 16,19 : *Quodcumque ligaveris super terram* etc., signifieraient que le pouvoir des prêtres se limite à absoudre ceux que le Christ a déjà vivifiés par sa grâce. L'auteur d'*Alençon 26* omet de se prononcer. Par contre, celui des *Enarrationes* s'accorde avec Geoffroi Babion pour comprendre les paroles du Christ en ce sens que les prêtres ne peuvent absoudre que les seuls vivants, non les morts [27]. Or, pour exprimer cette idée, ils font tous les deux appel à une même formule liturgique :

Babion (PL 171, 441C).	*Enarr.* (PL 162, 1396C).
Dies hominum sunt, quia homines in manu hominum sunt, id est sacerdotum, ut modo eos solvant, modo eos ligent. Ultra vero potestas eorum non porrigitur. *Unde dicitur : « Deus, cui soli competit medicinam praestare post mortem ».*	Non enim data est hominibus potestas ligandi vel solvendi mortuos sed vivos. Mortuos enim solvendi vel ligandi potestas soli Deo reservata est. *Unde dicitur : « Deus cui competit medicinam praestare post mortem ».*

Relevons également que Babion et l'auteur des *Enarrationes* introduisent chacun de la même façon un exposé sur la vertu de charité. Le premier écrit en effet : *Vera dilectio habet duos ramos, scilicet dilectionem Dei et proximi* [28] ; le second : *Dilectio enim habet duos ramos, dilectionem Dei et proximi* [29]. Mais les développements qui suivent de part et d'autre n'ont plus rien en commun.

De tels parallèles, fussent-ils plus nombreux, ne permettent pas d'affirmer catégoriquement qu'il existe une interdépendance littéraire directe entre les deux écrits. Outre qu'ils sont trop brefs, ils peuvent s'expliquer par le fonds commun d'idées et d'expressions qui constitue le patrimoine de tous les auteurs du temps. On aurait tort cependant de ne pas en tenir compte.

27. Pour plus de détails, voir ci-dessous, p. 77-78.
28. PL 171, 834 C.
29. PL 162, 1231A.

6) La Glose sur S. Matthieu de Pierre le Mangeur.

Pierre le Mangeur, le célèbre auteur de l'*Historia scholastica*, a composé également un nombre imposant de gloses ou commentaires sur divers livres de l'Écriture, entre autres sur les Évangiles. Ces commentaires expliquent moins le texte de l'Écriture que celui de la *Glossa ordinaria*. Aucun d'eux n'est publié. Ils sont conservés dans de nombreux manuscrits, sous forme, paraît-il, de *reportationes* [30].

Au cours de ses recherches sur l'histoire de l'exégèse au moyen âge, M^lle^ B. Smalley découvrit dans le Commentaire sur S. Matthieu du Mangeur une référence expresse à des gloses de maître Geoffroi Babion [31] :

> *Ysaac genuit Iacob.* In glossis, inquit, magistri Gau[fridi] Ba[bion], que solempnes sunt et auctentice, invenies totam genealogiam allegorice et tropologice expositam. Qui autem hic apposuit glossas ita temperate equilibravit ut quod dictum est de his tribus patribus tantum moraliter exponeret, quod autem sequitur de aliis, tantum allegorice. Sufficiat ergo diei malitia sua, ut nihil preter quod oportet hic apponamus.

Comme l'auteur le fait remarquer, cette description s'applique exactement aux *Enarrationes in Matthaeum*. Il faut même ajouter : et à elles seulement. En effet, pas plus que la *Glossa ordinaria*, le commentaire d'Alençon ne fournit, à propos de chacun des ancêtres du Christ, une double exégèse spirituelle, l'allégorique et la tropologique ou morale. Différemment même de la *Glossa*, qui recourt pour les trois premiers noms à la tropologie et pour les suivants à l'allégorie, il se contente pour toute la série du seul sens moral ou tropologique. Il n'y a que les *Enarrationes* qui exposent *totam generationem allegorice et tropologice.*

Or le même commentaire du Mangeur contient une deuxième référence à maître Geoffroi Babion, cette fois à l'occasion du texte de *Mt.* 11,11 : *Qui autem minor est in regno caelorum, maior est illo* [32] :

> Regnum caelorum hic potest accipi vel Ecclesia triumphans vel Ecclesia militans, et secundum utramque acceptionem dupliciter hoc exponitur, ita ut sint quatuor sententiae. In glosis tamen mag[istri] Gaufridi tres tantum sunt distinctae. Sed si, inquit, distinguatis quatuor, magis habebitis mentem auctoris.

---

30. Sur ces commentaires, voir A. Landgraf, *Recherches sur les écrits de Pierre le Mangeur*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 3 (1931) 366-372.

31. B. Smalley, *La « Glossa ordinaria » : Quelques prédécesseurs d'Anselme de Laon*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 9 (1937) 368 ; *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1952, p. 231, n. 4. L'auteur cite d'après le ms. *Oxford Bodl. Laud. Misc. 391*, f. 3c.

32. Je tiens à remercier vivement le P. Angelin Rijmersdael O. F. M., qui m'a signalé ce texte dans le ms. *Paris Nat. lat. 14435*, f. 39a^b^.

De nouveau, la référence du Mangeur s'applique rigoureusement aux *Enarrationes*. En effet, contrairement au commentaire *Alençon 26*, qui n'offre que deux interprétations de *regnum caelorum*, les *Enarrationes* énumèrent trois opinions différentes, dont la première entend le *regnum caelorum* du ciel, la seconde de l'Église présente, la troisième de l'Église des saints :

> *Enarr.*, XI (PL 162, 1350D-1351A) : Et hoc est *Qui autem minor est*, id est, minimus angelus qui est *in regno caelorum, maior est illo*. Vel aliter : regnum caelorum praesens Ecclesia vocatur ; minor in praesenti Ecclesia est Christus, hoc est humilior, qui non venit ministrari sed ministrare et qui se humiliavit usque ad mortem ; cum ergo inter natos mulierum non eum maiorem dixisset, ne per hoc maior Christo videretur, addit : *Qui autem* etc. Vel aliter : ita Christus qui minor est Ioanne, opinione Iudaeorum, maior est ipso, non tamen inter homines, sed in regno caelorum, id est in Ecclesia sanctorum.
>
> *Alençon 26*, f. 133[d] : Augustinus : duobus modis regnum caelorum hic accipitur : aut supernum, in quo nondum sumus, aut praesens, Ecclesia scilicet, in qua adhuc vivimus et iam quodammodo regnamus. Omnis sanctus, cuius anima est cum Deo in caelo, maior est illo qui adhuc est in mundo. Vel etiam : novissimus angelus caeli maior est quovis homine, itaque Ioanne.

Que Pierre le Mangeur ait d'ailleurs utilisé nos *Enarrationes* en d'autres occasions, cela ne fait pas de doute. Un examen comparatif des deux commentaires pour le chapitre 2 de Matthieu revèle un certain nombre de parallèles, auxquels rien ne répond ni dans la *Glossa ordinaria* ni dans le commentaire d'Alençon. J'en fais suivre la liste :

Enarr. (PL 162, 1253D).	Pierre le Mangeur (*Par. Nat. lat. 14435*, f.6[d]).
Duae enim Arabiae sunt : una ubi est Sina... altera quae est in zona calida. Unde Lucanus : Ignotum vobis, Arabes, venistis in orbem.	Duae namque Arabiae : una trans Iordanem, altera iuxta perustam zonam... Unde Lucanus : Ignotum vobis, Arabes, venistis in orbem.
(1254C). Nec mireris eos in tredecim diebus venisse in Bethleem, cum equos et dromedarios habeant.	(*ibid.*). Miraculose factum est, vel potuerunt venire in dromedariis, equis scilicet velocissimis.
(1254CD). Refert... Haymo... peracto officio stellam in puteum Bethleem decidisse et aliquando solis virginibus apparere, quod frivolum putatur.	(*ibid.*). Hic suggilatur qui dicit eam peracto officio in puteum Bethleem occidisse et ibi frequenter virginibus apparuisse.
(1259AB). Hi martyres ad inferos descenderunt... Et ideo in solemnitate eorum etiam tacentur voces gaudii, id est « Alleluia » et « Gloria in excelsis Deo ».	(*ibid.*). Ipsi... ad infernos descenderunt. Unde Ecclesia in eorum solemnitate cantica laetitiae subticet, scil. « Te Deum », « Gloria in excelsis Deo » et « Alleluia ».

Avec le commentaire de Pierre le Mangeur se termine notre enquête sur les parentés littéraires. Elle prouve que l'auteur des *Enarrationes* n'a fait des emprunts textuels d'une certaine importance qu'à deux écrits contemporains, la *Glossa ordinaria in Matthaeum* et le commentaire *in Matthaeum* d'*Alençon 26*. Ceci n'implique cependant pas, — à eux seuls, les traces des florilèges *Vat. Reg. lat. 241* et *Munich Clm 14834* suffiraient à prouver le contraire, — qu'il n'ait puisé qu'à ceux-là, encore moins qu'il ait fait bande à part. Au contraire, un examen quelque peu poussé de sa méthode et de sa pensée révélera qu'il se rattache étroitement à tout le mouvement littéraire et doctrinal de la scolastique naissante.

Parentés de méthodes et de doctrine.

Sous le rapport de la technique et de la méthode, les *Enarrationes* présentent plusieurs traits caractéristiques. Elles font en effet un usage assez fréquent, bien qu'irrégulier, du substantif *continuatio*, pour marquer le retour à la lettre après une digression d'ordre historique ou doctrinal [33]. Elles s'appliquent également à relever systématiquement, pour certains passages de l'Évangile, le triple sens historique, moral et allégorique [34]. Enfin, elles contiennent un nombre relativement élevé d'exposés doctrinaux, surtout sur des questions de morale [35].

Or ces particularités sont absentes de toute œuvre théologique qu'on peut sûrement dater d'avant les années 1130-40. C'est seulement à partir du Commentaire sur l'Épître aux Romains de Pierre Abélard qu'on voit apparaître les premiers emplois, sporadiques eux aussi, du terme de transition *continuatio* [36], et à partir des *Annotationes in Threnos* de Hugues de Saint-Victor qu'on assiste à des applications méthodiques de la trichotomie [37]. Quant à l'insertion systématique d'exposés doctrinaux d'une certaine longueur, on n'en a toujours pas cité d'exemples qui seraient antérieurs au commentaire déjà signalé d'Abélard et à celui de Pierre Lombard sur les Épîtres pauliniennes.

L'examen du contenu doctrinal des *Enarrationes* conduit à des cons-

---

33. *Enarr.*, V (PL 162, 1283B, 1290B, 1293D, 1294B, 1296B) ; VII (1314A, 1316C, 1317D) ; XII (1366C).

34. Le cas le plus typique est celui de la généalogie du Christ : *Enarr.*, I (PL 162, 1230C-1249C) ; autres exemples : *Enarr.* II (1257-1258), IV (1281C-1282A).

35. Voir exemples ci-dessous, p. 70-79.

36. Pierre Abélard, *Comment. in Rom.* (PL 178, 803B, 819D, 877D, 914B 919B, 926B, 928A).

37. Éd. dans PL 175, 255D-322B.

tatations toutes semblables. Il est vrai que l'apport théologique de cet ouvrage n'est pas excessivement riche, surtout si on lui retranche toutes les « sentences » qui proviennent du commentaire de Raban Maur et de la *Glossa ordinaria* [38]. Ce qui reste est néanmoins suffisant pour permettre un jugement sur les principales tendances de son auteur. Celui-ci, — ce qui précède le montre assez, — se rattache incontestablement à l'exégèse et à la théologie d'Anselme de Laon. Toutefois, sur bien des questions, il expose des vues qui sont trop voisines des recueils systématiques de l'école laonnoise et ont subi trop fortement l'influence d'autres courants de pensée pour qu'il puisse passer pour un disciple de la première heure. On s'en apercevra facilement en examinant, à la lumière de la théologie de l'époque, les plus remarquables de ses digressions doctrinales.

1) *De tentatione primi parentis.*

Commentant le chapitre 4 de Matthieu, l'auteur des *Enarrationes* est amené à comparer la tentation du Christ à celle d'Adam dans les termes suivants [39] :

> Dicitur enim Adam prius tentatus fuisse per gulam, dum dicitur : « Et videns lignum quod esset pulchrum visu et ad vescendum suave » ; postea per inanem gloriam, dum dicitur : « Eritis sicut dii »... ; denique per avaritiam dum dicitur : « Scientes bonum et malum ». Tam bene enim est avaritia cupiditas scientiae quam pecuniae.

Sous cette forme particulière, le thème de la tentation de nos premiers parents a fait son apparition en théologie avec les recueils systématiques émanés de l'école d'Anselme de Laon. Par manière d'exemple, citons le passage parallèle du recueil *Deus de cuius principio et fine tacetur* [40] :

> Tres manerias temptationis (diabolus) apportavit, quibus et mulierem et per mulierem virum seduxit. Temptavit quidem per gulam, quando dixit : « Comedite » ; per vanam gloriam, ubi dixit : « Eritis sicut dii » ; per

38. Par ex. la division de la philosophie en *logica, ethica, physica* : Raban Maur, *Comment. in Matth.*, l. I, 2 (PL 107, 761A) = *Glossa ord. in Matth.*, II, 11 = *Enarr.*, II (PL 162, 1257C) ; la distinction entre culte de latrie et culte de dulie : Raban Maur, *ibid.*, l. IV, 4 (PL 107, 786AB) = *Glossa ord. in Matth.*, IV, 10 = *Enarr.*, IV (PL 162, 1275A) ; « sentence » sur la condition immortelle du corps du Christ à la dernière cène : *Glossa ordin. in Matth.*, XXVI, 26 = *Enarr.*, XXVI (PL 162, 1470D).

39. PL 162, 1273A.

40. Éd. H. Weisweiler, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 5 (1933) 261. Voir également les *Sententiae Anselmi* (éd. Bliemetzrieder, 60), dont dépend le *Dialogus* de Hugues de Saint-Victor (PL 176, 25C).

avaritiam : « Scientes bonum et malum ». Est enim avaritia ut aliquis per scientiam plura possideat et aliis superbiendo se praeferat.

Les *Sententiae divinae paginae* écrivent de même [41] :

Diabolus... visibiliter mulierem petiit, dicens ei : « Comedite... et eritis sicut dii scientes bonum et malum », temptans eam de gula, ubi dixit : « Comedite » ; de vana gloria, ubi dixit : « Sicut dii » ; de avaritia, ubi dixit : « Scientes bonum et malum ». Avaritia enim non tantum in pecunia sed etiam in scientia.

A la comparaison, on reste frappé de la ressemblance qui existe entre les deux derniers textes et celui des *Enarrationes* : la terminologie, la disposition des phrases, la construction grammaticale, la distinction et la succession des trois tentations, l'application à chacune d'elles d'une citation de *Gen.* 3, la description de l'avarice comme cupidité du savoir, tout cela est presque identique de part et d'autre. Sur un point cependant les recueils diffèrent nettement des *Enarrationes* : celles-ci entendent parler de la tentation d'Adam, ceux-là de la tentation d'Ève. Or les versets de *Gen.* 3, cités par les trois documents, se rapportent à Ève et à elle seulement. Il y a peu de doute dès lors que les recueils ne présentent la version originale ; les *Enarrationes* ont simplement pris la liberté d'adapter à la thèse qu'elles défendaient un thème préexistant. Cela nous ramène à une date postérieure à 1120, car les recueils systématiques de l'école d'Anselme de Laon sont tous, même les plus anciens, postérieurs à la mort du maître (†1117).

2) *De quadruplici timore.*

Avant le XII[e] siècle et jusque dans les divers commentaires dont se compose la *Glossa ordinaria* [42], il n'est jamais question que de deux espèces de craintes, le *timor servilis* et le *timor filialis* ou *castus*. Très vite cependant la scolastique naissante en vint à distinguer quatre

41. Éd. Fr. Bliemetzrieder, dans *Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittelalters* 18, Munster en W. 1915, p. 26.

42. Dans les éditions de la *Glossa ordinaria in Rom.*, VIII, 15 on lit : « Sciendum etiam, praeter naturalem timorem, qui omnibus inest, quatuor esse timores, scilicet mundanus, qui malus est nec est a Deo ; et servilis, qui bonus est et a Deo, sed non sufficiens ; initialis, qui bonus est et sufficiens ; et castus, qui bonus est et perfectus, de quo hoc : 'Ipse enim generat nos filios Dei' ». A. Landgraf (*Dogmengeschichte der Frühscholastik*, IV, 1, Ratisbonne 1955, p. 280, n. 15), ayant constaté que ce texte manque dans les manuscrits, p. e. *Marbourg Univ. lat. 40*, se demande s'il ne s'agit pas d'une interpolation. C'est bien le cas : les paroles citées sont transcrites de Pierre Lombard, *Collectanea in Rom.*, VIII, 15 (PL 191, 440B).

espèces [43]. Une « sentence », attribuée, à tort ou à raison, à Guillaume de Champeaux, énumère le *timor naturalis*, le *timor mundanus*, le *timor servilis* et le *timor castus* [44]. Cette classification, qui mêle la crainte instinctive et animale aux craintes spécifiquement humaines, ne rencontra guère de succès. La presque totalité des auteurs ou bien négligent le *timor naturalis* ou bien le traitent hors série, pour s'en tenir expressément aux *quatuor timores* humains, à savoir, le *mundanus*, le *servilis*, l'*initialis* et le *filialis* ou *castus*. Cette nouveauté, encore absente des œuvres d'Abélard et de ses disciples, apparaît tout d'abord dans les *Sententiae Anselmi* [45] et se répand avec une rapidité extraordinaire. Dans l'espace d'une vingtaine d'années, on la retrouve non seulement dans plusieurs autres sommes et recueils de l'école laonnoise, comme les *Sententiae Atrebatenses* [46] et le florilège *Bamberg Patr. 47* [47], mais aussi bien chez Hugues de Saint-Victor, qui y revient au moins deux fois [48], dans la *Summa Sententiarum* [49] et chez Pierre Lombard, qui l'expose deux fois dans son Commentaire sur les Psaumes et une fois dans ses *Collectanea* [50].

Bien que substantiellement la même chez tous ces auteurs, la doctrine des quatre espèces de craintes se présente sous une double forme, selon qu'elle part du *timor servilis* ou du *timor mundanus*. La dernière classification est moins bien attestée : on ne la rencontre que dans un

43. Sur la question des *quatuor timores*, voir L. Ott, *Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik* (*Beiträge zur Gesch. der Philos. und Theol. des Mittelaters*, 34), Munster en W. 1937, p. 217-233 ; A. Landgraf, *Die Lehre der Frühscholastik von der knechtischen Furcht*, dans *Divus Thomas* (Frib.) 15 (1937) 43-54, 157-188, 308-324 et 16 (1938) 85-107, 331-349 ; id., *Dogmengeschichte*, IV, p. 276-371.

44. Éd. G. Lefèvre, *Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux* (*Travaux et mémoires de l'Université de Lille*, t. 6, n° 20), Lille 1898, p. 20, et O. Lottin, *Psychol. et morale*, V, p. 220-221. Cf. A. Landgraf, *op. cit.*, IV, p. 287.

45. Éd. Bliemetzrieder, p. 105-108.

46. Éd. O. Lottin, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 10 (1938) 219. Le même exposé se trouve à peu près textuellement dans les recueils *Paris Nat. lat. 10448*, f. 188, et *Klagenfurt Studienbibl. Perg. Hs. 30*, f. 10. Cf. A. Landgraf, *op. cit.*, p. 285-286.

47. D'après A. Landgraf, *op. cit.*, p. 286-287.

48. Notamment dans *In canticum B. Mariae Virginis* (PL 175, 428A) et *De sacramentis*, II, 13, 5 (PL 176, 528). La même doctrine se lit également dans *Miscellanea*, I, 193 (PL 177, 585B) et *Miscellanea*, VI, 32 (PL 177, 830D) ainsi que dans le *De contemplatione* (texte éd. par R. Baron dans *Rech. Théol. anc. méd.* 23, 1956, p. 20), mais l'authenticité de ces *Miscellanea* et de ce traité n'est pas certaine.

49. *Summa Sent.*, III, 17 (PL 176, 115-116).

50. Pierre Lombard, *Comment. in Ps.* 18, 10 et *in Ps.* 127, 1 (PL 191, 211B et 1161D-1162D) ; id., *Collect. in Rom.* 8, 15 (PL 191, 1440A).

des exposés attribués à Hugues de Saint-Victor [51], dans ceux du Lombard et dans le florilège *Bamberg Patr. 47*. C'est celle adoptée par les *Enarrationes*, mais les développements dont elle y est accompagnée se rapprochent beaucoup plus de l'exposé des *Sententiae Anselmi* et surtout de celui des *Sententiae Atrebatenses*. L'accord entre ces trois exposés s'étend à une foule de détails et d'expressions. Celui des *Enarrationes* est cependant le meilleur des trois : en effet, tout en étant moins prolixe et plus clair que le premier, il évite la concision un peu excessive du deuxième.

3) *De necessitate baptismi.*

L'auteur des *Enarrationes* fait suivre son commentaire du baptême de Jean par des considérations sur la nécessité du baptême chrétien [52] :

> Baptismus est consummatio totius iustitiae. Quantumcumque enim fuerit iustus, religiosus, eleemosynarius, ieiunator, castus etc., tamen si baptismatis gratia caret, nihil ei proficit. Unde Cornelius ad Petrum missus est. Baptismus enim sine virtutibus aliquando solus valet, sicut in puero, sed virtutes sine baptismo numquam, ex quo dictum est : « Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu etc. »

Malgré sa concision, — il passe sous silence le cas du martyre, — le texte est très explicite sur la nécessité du baptême d'eau et abonde en formules d'une belle frappe. La thèse qu'il défend passe généralement pour abélardienne. De fait, elle se rencontre dans les œuvres du maître du Pallet [53]. Attaquée de bonne heure par l'anonyme de la *Summa Sententiarum* [54], elle ne cessa pas pour autant de faire des adeptes parmi les auteurs des écoles les plus diverses. On peut la retrouver ainsi dans le *Commentarius Cantabrigensis* [55], qui reste dans la ligne du Maître, dans les *Sententiae divinitatis* [56], d'origine porrétaine, dans le Commentaire sur les Épîtres pauliniennes du Pseudo-Bruno le Chartreux [57], et

---

51. Notamment dans *Miscellanea*, I, 193 (PL 177, 585B).

52. PL 162, 1267D.

53. Pierre Abélard, *Comment. in Rom.*, II, 3 (PL 178, 837C-838C) et *Theol. christiana*, II (PL 178, 1204D-1206A). Cf. A. Landgraf, *Dogmengeschichte*, III, 2, Ratisbonne 1955, p. 130 ; id., *Das Sakrament in voto in der Frühscholastik*, dans *Mélanges Mandonnet*, II, Paris 1930, p. 113.

54. *Summa Sent.*, V, 5 (PL 176, 131C-132D).

55. *Comment. Cantabrig., in Rom.* (éd. A. Landgraf, dans *Publications in Mediaeval Studies*, Notre Dame Ind. 1937, II, 1, p. 114).

56. *Sententiae divinitatis* (éd. B. Geyer, dans *Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittelalters* 7, Munster en W. 1909, p. 116).

57. Pseudo-Bruno Carthus., *Comment. in I Cor.*, 1 (PL 153, 128C).

jusque dans le recueil *Oxford Bodl. Laud. Misc. 216* [58], rejeton tardif de l'école d'Anselme de Laon. Mais tous ces écrits sont postérieurs à l'enseignement théologique d'Abélard et même à la publication de la *Summa Sententiarum*.

Cependant, à côté de cette tradition abélardienne, il y en eut une autre, propre aux productions de l'école de Laon. Son trait distinctif, c'est qu'elle ne tient aucun compte du cas exceptionnel du martyre. Abstraction faite des *Enarrationes*, j'en connais trois témoins, qu'il vaut la peine de citer textuellement :

> *Sententiae divinae paginae* : Unde magis necessarius est baptismus et maiorem habet vim aliis sacramentis, ut patet de sacramentis altaris et confirmatione, quia sine perceptione eorum multi salvantur, ut parvuli, absque baptismo nullus [59].
>
> *Alençon 26*, f. 105[b] : Baptismus vocari merito debet omnis iustitia, quasi omnium iustitia. Quisquis enim iustificatur, per ipsum iustificatur, et eo praecedente, omnis iustitiarum summa deinceps impletur, et eo non praecedente, nulla iustitia poterit esse ; et si aliqua praecessit, quae quasi ex arbitrio et operibus provenerit, illa non debet reputari iustitia.
>
> *Avranches 19* = *Liber Pancrisis* :... baptismus (Ioannis)... significabat illud baptisma Christi, in quo erat remissio peccatorum. Quod Christi baptisma efficacius est omni ieiunio et omni alio bono opere. Cesset enim Christi baptismus, nulla bona opera sufficiunt ad salutem. Cessantibus autem bonis operibus, baptismus sufficit, ut in pueris notari potest [60].

Il saute aux yeux que le passage des *Enarrationes* cité plus haut ressemble spécialement aux deux derniers de ces trois textes. Comme eux, il énonce la thèse en connexion avec le baptême de Jean, et comme eux il oppose le baptême chrétien à la justice et aux bonnes œuvres naturelles. Il se rapproche surtout du dernier, ainsi que le démontrent l'exemple du *ieiunium* et la mention des enfants, dont le salut est assuré sans les œuvres, par le baptême seul. Cependant le passage des *Enarrationes* est le plus parfait de tous et s'exprime dans des formules particulièrement heureuses, — autant d'indices qu'il est postérieur non seulement à *Alençon 26* mais encore à la « sentence » du *Liber Pancrisis*.

Du reste, la thèse elle-même ne remonte certainement pas jusqu'à l'époque d'Anselme de Laon. Le fait que, d'une part, elle est absente de ses œuvres authentiques et que, de l'autre, elle est si faiblement repré-

---

58. Éd. O. Lottin, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 14 (1947) 21, n° 456. Une autre « sentence » de l'école d'Anselme de Laon, conservée dans *Munich Clm 23440* soutient vaguement la même doctrine, cf. éd. O. Lottin, *ibid.* 13 (1946) 219, n° 322 ; en fait, ce n'est qu'une transcription de Haymo, *Comment. in Rom.*, III (PL 117, 391).

59. *Sententiae divinae paginae* (éd. Bliemetzrieder, dans *Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittelalters* 18, Munster en W. 1915, p. 42-43).

60. Éd. Bliemetzrieder, dans *Rech. Theol. anc. méd.* 2 (1930) 57, n° 14.

sentée dans les productions de son école, le prouve assez. Par conséquent, même si la tradition spéciale conservée dans les trois textes cités ne se rattache pas à la controverse déclenchée par les hardiesses d'Abélard, elle ne la devance cependant pas. Cela vaut a fortiori pour le texte des *Enarrationes*, qui se placent, d'après ce qu'on a vu, à un stade déjà évolué de cette tradition particulière.

4) *De intentione actuum.*

Un autre exposé nous ramène de nouveau aux idées prônées par Abélard. A propos de la parole du Christ, *Mt.* 6, 22-23 : *Si oculus tuus fuerit simplex* etc., l'auteur des *Enarrationes* s'explique sur le rôle de l'intention dans les actes humains. Il commence par énoncer le principe que la moralité d'un acte dépend de l'intention qui y préside. Entendu dans sa généralité, l'énoncé se confond avec la thèse que la théologie des années 1130-50 impute, non sans quelque exagération, à Pierre Abélard [61]. Mais notre auteur se défend de l'entendre en ce sens. Il distingue en effet trois espèces d'actes moraux : ceux qui sont *mala per se*, ceux qui de soi sont indifférents, enfin les actes bons. Les premiers, dit-il, ne sauraient jamais devenir bons en raison d'une intention bonne ; les seconds par contre seront bons ou mauvais d'après la qualité de l'intention ; les troisièmes, si bons soient-ils, seront néanmoins mauvais, si l'intention est mauvaise. Aussi conclut-il : « Si déjà la seule intention mauvaise peut rendre l'action, même bonne en soi, entièrement mauvaise, que dire alors des actes, qui non seulement sont mauvais en soi, mais qui, de plus, procèdent d'une intention mauvaise ? » Voici l'essentiel du texte [62] :

> *Si enim oculus* etc... Si simplex est intentio,... tota actio erit bona. Non tamen intelligendum est de malis, si bona intentione fiant, quod ideo bona sint. Nullum enim per se malum bonum potest esse, etiamsi bona intentione fiat... Sed quaedam sunt quae indifferentia existunt, quae possunt flecti ad bona per intentionem et ad mala... Sed bona, si mala intentione fiunt, mala sunt... Unde sequitur : Si oculus, id est intentio, est nequam, id est prava, totum corpus, tota actio est mala. Si ergo etc. et quandoquidem propter malam intentionem bona fiunt mala, ergo mala per se, facta mala intentione, quanta erunt ?

Comparé aux explications fournies par les Summistes qui combattent Abélard, l'exposé des *Enarrationes* se distingue avantageusement par sa simplicité, sa clarté et son étonnante précision. L'auteur des *Senten-*

---

61. Pierre Abélard, *Ethica* (PL 178, 644A, 650B) ; *Dialogus* (PL 178, 1652B). Pour plus de détails, cf. O. Lottin, *Psychol. et morale*, II, Louvain 1955, p. 421-422.

62. *Enarr.*, VI (PL 162, 1311B) ; voir également *ibid.*, XII (PL 162, 1363C).

tiae Anselmi [63], celui de la *Summa Sententiarum* [64], Pierre Lombard [65] et d'autres discutent le problème plus au long et d'une manière plus érudite, mais les pages qu'ils lui consacrent ne valent pas celles des *Enarrationes*. Comment un exposé aussi remarquable aurait-il précédé de vingt à trente ans, sinon plus, les discussions d'école, qui seules permettent de lui trouver une explication ?

5) *De peccato in Spiritum sanctum.*

Un dernier rapprochement avec Abélard est fourni par l'exposé des *Enarrationes* sur le péché contre le Saint-Esprit, *Mt.* 12, 31 [66]. Développant l'exégèse de la *Glossa ordinaria*, elles tiennent que l'homme qui pèche contre le Saint-Esprit est semblable au diable, par là qu'il commet, non pas une faute d'ignorance ou de faiblesse, mais un péché d'envie et de rébellion consciente contre Dieu. Contrairement toutefois à la *Glossa*, elles insistent sur l'idée que le péché contre le Saint-Esprit porte atteinte à la bonté de Dieu [67] :

> Quidam vero recognoscentes veritatem, et tamen ex invidia et pravitate amici (*lisez* moti), contra conscientiam suam *bonitati Dei* resistunt, et ideo bonum odio habent et detrahunt, ut Iudaei, qui... ex invidia Christo detrahebant, et contra conscientiam suam *bonitati Dei* resistebant, potius se numquam salvari quam Christum recipere et legem suam dimittere volentes.

Pour toute raison, elles rappellent que le Saint-Esprit est identique à la bonté de Dieu [68] :

> ... et illud peccatum est irremissibile, et hoc vocatur peccare in Spiritum sanctum. Spiritus sanctus enim est *bonitas Dei*, et qui ita resistit *bonitati Dei*, contra Spiritum sanctum peccat.

On s'étonne un peu de cette exégèse sommaire. Passe encore pour l'identification de la bonté de Dieu avec le Saint-Esprit, mais comment le blasphème des Juifs est-il directement opposé à la bonté de Dieu ?

---

63. *Sententiae Anselmi* (éd. Bliemetzrieder, dans *Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittelalters* 18, Munster en W. 1915, p. 71). Comme O. Lottin le fait observer (*op. cit.*, II, p. 421, n. 2), la position des *Sententiae Anselmi* se rapproche étrangement de celle d'Abélard.

64. *Summa Sent.*, III, 15 (PL 176, 113AC).

65. Pierre Lombard, *Sent.*, III, d. 35, c. 2 (éd. Quaracchi, p. 492, n° 325) ; *ibid.*, d. 36, c. 6 (éd. Quar., p. 504, n° 345).

66. *Enarr.*, XII (PL 162, 1361D-1362D). Sur la question du péché contre le Saint-Esprit, voir A. Landgraf, *Dogmengeschichte*, IV, 1, Ratisbonne 1955, p. 13-18.

67. *Loc. cit.*, 1362BC.

68. *Ibid.*, 1362C.

La réponse est à chercher dans les œuvres de Pierre Abélard. Lui aussi conçoit le péché contre le Saint-Esprit comme une attaque consciente contre la bonté de Dieu, mais il a soin de nous dire pourquoi. Dans une de ses réponses à Héloïse, il écrit en effet [69] :

> Blasphemare vero in Spiritum sanctum est manifeste *bonitati Dei*, qui Spiritus sanctus intelligitur, ita scienter ex invidia detrahere, ut beneficia, quae per Spiritum sanctum, hoc est *divinae bonitatis* gratiam, non dubitant fieri, per invidiam tribuant maligno spiritui... Hanc autem manifestam gratiam Dei, quae se in Christo per effectum miraculorum revelat, Lucas... per digitum Dei designat... Digitus est manifesta quaelibet sancti Spiritus operatio... Unde digitum Dei Spiritum eius dicit, cum gratiam suam per aliquem effectum beneficii patenter exhibet, ut non nisi Dei opus illud credatur, etsi nonnulli per invidiam more Pharisaeorum illud calumnientur.

Il dit de même dans son *Éthique* [70] :

> Blasphemare autem in Spiritum est ita opera manifestae gratiae calumniari, ut illa quae credebant per Spiritum sanctum, hoc est *divina bonitate* misericorditer fieri, per diabolum tamen asserent agi...

En spécifiant ainsi que les miracles du Christ sont des bienfaits de Dieu et des manifestations de sa grâce, de sa miséricorde et de sa bonté, Abélard supplée le chaînon qui manque au raisonnement des *Enarrationes*. Celles-ci ne se comprennent qu'à la lumière des explications de Maître Pierre.

6) *De potestate ligandi et solvendi peccata super terram.*

Plus haut on a eu déjà l'occasion de parler de l'interprétation particulière que les *Enarrationes*, d'accord avec Geoffroi Babion, donnent du texte de *Mt.* 16, 19 : *Quodcumque ligaveris super terram* etc. [71]. Il vaut néanmoins la peine de citer le texte à nouveau, cette fois en entier [72] :

> Notandum quod dicit « super terram ». Non enim data est hominibus potestas ligandi vel solvendi mortuos sed vivos. Mortuos enim solvendi vel ligandi potestas Deo reservata est. Unde dicitur : « Deus cui soli competit medicinam praestare post mortem ». Ligare et solvere est super terram vivos excommunicare vel absolvere. Qui autem mortuum absolveret vel ligaret, non super terram sed post terram hoc faceret.

L'interprétation des *Enarrationes* est remarquable pour la raison qu'à part Geoffroi Babion, aucun autre théologien, exégète ou prédi-

---

69. Pierre Abélard, *Problemata Heloissae*, XIII (PL 178, 695AB et D). Cf. A. Landgraf, *op. cit.*, p. 18-20.
70. Pierre Abélard, *Ethica*, XXII (PL 178, 667D).
71. Voir ci-dessus, p. 66.
72. *Enarr.*, XVI (PL 162, 1396C).

cateur de la première moitié du XII[e] siècle ne la partage [73]. Pour la retrouver, il faut s'adresser à la littérature canonique, notamment à la *Collectio in decem partes* de Gautier de Thérouanne [74] et au *Décret* de Gratien [75]. Or la composition du premier de ces écrits date de 1126 [76], celle du second de 1140 environ.

7) *De virtutibus in actu et in habilitate.*

Les deux passages où l'auteur des *Enarrationes* recourt à cette distinction sont tellement importants qu'ils méritent d'être rapportés *in extenso* :

> *Enarr.*, V (PL 162, 1286A) : Sed quaeritur quomodo pauper sine istis (*scil.* mansuetudine etc.) potest salvari, cum singulae virtutes dicantur beatitudinem conferre. Sed notandum quod aliud est habere *virtutem*, aliud *exercitium virtutis*. Pauper ergo habet mansuetudinem *in mente*, sed non habet eam aliquando *in exercitio*, quia fuit forsan in eremo, ubi nemo eum iniuriavit. Tamen beatus est.
>
> *Enarr.*, XIII (PL 162, 1367A) : Homo ille... est quilibet ad fidem conversus, a quo eiectus est diabolus per baptismum. Qui eiectus inde, ad alios vadit, et non inveniens ibi locum, redit ad eum unde exierat, et videt vacantem, id est negligentem, per quod habet spem iterum possidendi, sed tamen mundatum a vitiis, scopis, id est doctrinis et sacramentis, et ornatum falsis virtutibus. Videt tamen ibi Spiritum septiformem inhabitantem, non tamen quod sint in illo homine septem dona *in actu sed habilitate*.

Malgré la terminologie flottante, le sens de ces textes est parfaitement clair. Tous deux distinguent entre ce que la théologie postérieure appellera les *virtutes in actu* et les *virtutes in habitu*. Or cette distinction n'est attestée en théologie que vers l'époque où Pierre Lombard a rédigé le IV[e] livre des Sentences [77]. La tradition antérieure, pour riche et abondante qu'elle soit, l'ignore complètement. Il est vrai qu'on la

---

73. Voir P. Anciaux, *La théologie du sacrement de pénitence au XII[e] siècle*, Louvain 1949, p. 285.

74. Gautier de Thérouanne, *Collectio in X partes*, P. VI, c. 17 (*Paris Nat. lat. 10743*, f. 328) : « Gelasius papa Fausto magistro militie : Mortuos suscitasse legimus Christum, in errore absolvisse non legimus. Et qui hoc tamen faciendi solus habuit potestatem beato Petro principaliter mandat : Quaecumque ligaveris super terram etc. Super terram, inquit, nam in alligatione defunctorum nusquam dixit absolvendum ». — Cité d'après Anciaux, *op. cit.*, p. 285, n. 2.

75. Gratien, *Decretum*, Dictum ante c. 1 C. XXIV q. 2 (éd. E. Friedberg, 984) et *ibid.*, Dictum post c. 5 (*ibid.*, 986).

76. Pour la date, voir Anciaux, *op. cit.*, p. 109.

77. Pierre Lombard, *Sent.*, IV, d. 4, c. 7 (éd. Quaracchi, 772, n° 54) : « Quidam putant gratiam operantem et cooperantem cunctis parvulis in baptismo dari in munere, non in usu, ut cum ad maiorem venerint aetatem, ex munere sortiantur usum... »

trouve citée dans le Commentaire des Psaumes, attribué depuis des siècles à saint Bruno le Chartreux († 1101) [78] mais, comme je l'ai montré ailleurs [79], tout porte à croire que cet ouvrage est antidaté d'un demi-siècle au moins.

8) *De connexione virtutum.*

La distinction des vertus *in actu et habitu* n'est pas le seul emprunt que l'auteur des *Enarrationes* a fait au traité scolastique des vertus. Deux autres textes prouvent qu'il était également familier avec la question discutée de la connexion des vertus entre elles. Tous les deux figurent à la section du chapitre V que l'auteur appelle son *tractatus virtutum*. Le premier vient immédiatement à la suite du passage cité ci-dessus en avant-dernier lieu :

> *Enarr.*, V (PL 162, 1286A) :... Tamen beatus est. Si enim unam habet virtutem in exercitio tantum, tamen ideo non habet contrarium aliarum. Nam si haberet contrarium alius virtutis, illud contingeret quod dicitur : « Qui offendit in uno, reus est omnium ».
>
> *Ibid.* (PL 162, 1289D) : ...maior retributio dolentis est quam pauperis et mitis. Nam qui habet sequentes virtutes, habet et praecedentes. Sed qui non habet praecedentes, habet semper, non dico merito, sed in exercitio sequentes.

Les idées exprimées dans ces textes occasionnels ne sont pas absolument claires ; elles supposent néanmoins chez l'auteur une théorie déjà avancée sur les rapports des vertus entre elles. On aura surtout remarqué la notion des vertus possédées *non merito sed in exercitio*. D'où proviennent ces idées ? Je ne saurais le dire. Avant Roland Bandinelli et Pierre Lombard, donc avant les années 1150-55, le problème n'est jamais traité *ex professo* par aucun théologien d'école ou autre, et ce que ces deux auteurs en disent est plus élémentaire que ce qu'on lit dans les *Enarrationes* [80]. Mais alors, comment celles-ci auraient-elles pu devancer d'un demi-siècle, ou plus, les tout premiers essais de la scolastique sur la connexion des vertus ?

---

78. Ps.-Bruno, *Comment. in Ps.* 150 (PL 152, 1418D). Cf. A. Landgraf, *Probleme des Schrifttums Brunos des Kartäusers*, dans *Collect. francisc.* 8 (1938) 578-580 ; id., *Dogmengeschichte*, III, 1, Ratisbonne 1951, p. 320-321.

79. D. Van den Eynde, *Complementary Note on the Early Scholastic « Commentarii in Psalmos »*, dans *Franciscan Studies* 17 (1957) 164-166.

80. Cf. Roland Bandinelli, *Sent.* (éd. A. M. Gietl, p. 250) ; Pierre Lombard, *Sent.*, III, d. 23, c. 9 (éd. Quaracchi, p. 661) ; O. Lottin, *Psychol. et morale*, III, p. 199-200.

Conclusions.

Les pages qu'on vient de lire ne sont pas sans avoir des répercussions sur deux problèmes qui attendent toujours une solution : quand les *Enarrationes* furent-elles écrites et par qui ?

Les *Enarrationes* ne portent pas de date précise et ne fournissent pas de données qui permettraient d'en calculer exactement le temps de composition. Volontiers les médiévistes les situent en la première décade du XII[e] siècle, parce que leur auteur présumé, Geoffroi Babion, était en ces années écolâtre d'Angers [81], et surtout parce que le recueil d'Avranches, supposé antérieur au sacre de Guillaume de Champeaux en 1113, les aurait utilisées. La première de ces raisons n'est pas d'un grand poids, car rien ne prouve que l'activité de Babion, si tant est qu'on doive lui assigner notre commentaire, coïncide avec la durée de son enseignement [82]. La seconde par contre est admise par des autorités aussi incontestées que Fr. Bliemetzrieder et surtout dom Lottin. Force nous est donc de l'examiner de près.

Toute l'argumentation des auteurs cités repose sur la différence de présentation des maîtres modernes dans le titre respectif d'*Avranches 19* et du *Liber Pancrisis*. Elle est en effet sensible, comme le montre la lecture des textes [83] :

Avranches 19, f. 133[rb].

Sententie vel questiones sanctorum Augustini, Ieronimi, Ambrosii, Gregorii, Isidori, Bede, extracte vel exposite a modernis magistris Guillelmo, Anselmo, Radulfo, Ivone Carnotensi episcopo.

Troyes 425, f. 95[ra].

Liber pancrisis, id est totus aureus, quia hic auree continentur sententie vel questiones patrum Augustini, Ieronimi, Ambrosii, Gregorii, Isidori, Bede, et modernorum magistrorum Wilhelmi Catalaunensis episcopi, Ivonis Carnotensis episcopi, Anselmi et fratris eius Radulfi.

Reprenant une remarque de Bliemetzrieder [84], dom Lottin écrit à propos de ces deux passages : « ... dans *Avranches 19*, Guillaume de

81. Sur la vie de Babion, voir W. Lampen, *De sermonibus Gaufredi Babionis scholastici Andegavensis*, dans *Antonianum* 19 (1944) 149 ; J. Bonnes, *Un des plus grands prédicateurs du XII[e] siècle, Geoffroi du Loroux, dit Geoffroy Babion*, dans *Revue bénéd.* 51 (1945-46) 174-215.

82. J. Bonnes, *art. cit.*, qui propose d'identifier Geoffroi Babion avec Geoffroi du Loroux, situe une bonne partie de ses sermons au temps du schisme d'Anaclet (1130-1138).

83. Cité d'après O. Lottin, *Psychol. et morale*, V, p. 11.

84. Fr. Bliemetzrieder, *Paul Fournier und das literarische Werk Ivos von Chartres*, dans *Archiv für kathol. Kirchenrecht* 115 (1935) 67-68.

Champeaux est dénommé simple *magister*, tandis que dans le *Liber Pancrisis* il se voit en outre désigné comme évêque de Champeaux, *Catalaunensis episcopus*. D'où il résulte que le *Liber Pancrisis* est postérieur à 1113, l'année où Guillaume fut promu évêque, et que, par conséquent, le florilège d'*Avranches 19*, avec toutes ses sentences, est antérieur à 1113[85] ».

La première partie de cette conclusion est l'évidence même. Mais pour ce qui regarde la seconde, je crains que bien des lecteurs resteront sceptiques. Pendant tout le XII[e] siècle il était d'un usage courant de désigner les maîtres célèbres simplement comme *magister*, même après qu'ils furent promus à des dignités supérieures. Les exemples foisonnent. Dans son traité *De novitatibus huius temporis*, écrit en 1157, Géroch de Reichersberg appelle de préférence Gilbert de la Porrée, évêque de Poitiers de 1142 à 1154 et mort en cette dernière année, *magister Gillibertus*[86]. Parmi les mentions de *magister Rolandus*, pourtant fréquentes dans la littérature canonique des années 1150-1200, il y en a très peu qui permettent d'identifier cet auteur avec Alexandre III, pape de 1159 à 1181[87]. Et que dire de Pierre Lombard qui, malgré sa promotion au siège épiscopal de Paris en 1159, est toujours resté le *magister* par excellence ?

A juger de l'intitulé qu'il a donné à son recueil, le compilateur du *Liber Pancrisis* avait un faible pour les titres ronflants, mais rien n'indique que celui d'*Avranches 19* avait le même défaut. Le fait que ce dernier, contrairement à Guillaume de Champeaux, nomme maître Yves évêque, — *Carnotensis episcopus*, — ne constitue pas une objection : la renommée littéraire d'Yves remonte surtout au temps de son épiscopat[88]. Par contre celle de Guillaume est basée principalement sur son activité scolaire antérieure à son sacre. C'est accompagné du titre de *magister*, pas d'*episcopus*, que son nom a passé à la postérité.

On n'oubliera pas d'ailleurs que la collection d'Avranches, tout comme le *Liber Pancrisis*, attribue nommément toutes et chacune des « sentences » qu'elle contient à leurs auteurs respectifs. Mais est-il probable qu'une œuvre pareille ait vu le jour du vivant même de ces maîtres, alors que dans le reste de la littérature théologique les noms des plus grandes autorités contemporaines se cachent régulièrement sous un anodin *quidam* ou *alii* ?

---

85. O. Lottin, *op. cit.*, p. 12.

86. Le titre *magister Gillibertus* y figure six fois, celui de *Gillibertus episcopus* quatre fois, celui de *Gillibertus* tout court une seule fois ; cf. D. Van den Eynde, *L'œuvre littéraire de Géroch de Reichersberg*, Rome 1957, p. 110, n. 7.

87. Cf. Fr. von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des Canonischen Rechts*, Stuttgart 1875, I, p. 114-118.

88. Toutes ses œuvres, à savoir le *Décret*, la *Panormie*, les Sermons et les Épîtres, datent du temps où il était évêque (1090-1117).

C'est d'autant plus difficile à admettre qu'au moins une des « sentences » du florilège d'Avranches se donne elle-même pour postérieure à l'année 1113. En effet, ce manuscrit, comme d'ailleurs les deux témoins connus du *Liber Pancrisis*, nous a transmis une lettre d'Anselme de Laon, adressée à *H. venerabili abbati de Sancto Laurentio* [89]. Le personnage visé ne peut être que Héribrand, abbé de Saint-Laurent à Liège, le seul de cette époque dont le nom commence avec la lettre H. Seulement l'abbatiat de Héribrand se place après 1113, entre 1116 et 1128 ! Dom Lottin fait observer que, dans les manuscrits, la graphie de H se confond souvent avec celle de N et que, par conséquent, il faut peut-être lire N, abrégé de *Nomen*, employé communément pour tout personnage inconnu ou qu'on veut laisser dans l'anonymat. Cependant, même s'il fallait lire N dans toutes les transcriptions de la lettre d'Anselme, cela ne nous avancerait guère. Le tout en effet est de savoir ce qui se trouvait dans l'original. Or ici la présence de N est absolument exclue, pour la simple raison qu'aucun abbé de Saint-Laurent du XII[e] siècle ne porte un nom commençant par cette lettre. Anselme lui-même a donc écrit ou bien H ou bien toute autre lettre hormis N. Dans le premier cas, on comprend que les scribes en soient arrivés à substituer la graphie N à celle de H, mais le message n'en reste pas moins adressé à Héribrand. Dans le second, il faut admettre que les scribes ont intentionnellement voulu cacher le nom propre de l'abbé, sans toucher toutefois à son titre de *venerabilis abbas Sancti Laurentii*. On avouera que c'est pour le moins très improbable.

Rien ne s'oppose donc à soutenir à la fois l'origine tardive des *Enarrationes* et leur priorité sur le florilège *Avranches 19* et le *Liber Pancrisis*. Il en résulte sans doute qu'on ne pourra plus dater le premier de ces recueils d'avant 1113 ; il faudra au contraire rapprocher l'un comme l'autre du milieu du siècle. Mais pas plus qu'Aubri de Trois-Fontaines, qui adjuge le *Liber Pancrisis* à Pierre le Mangeur, je n'y vois d'inconvénient. Autant que le fait des attributions signalé ci-dessus, autant le nombre restreint des manuscrits de l'une et de l'autre collections, — trois en tout, — et le nombre élevé des « sentences » qu'elles sont seules à transmettre, — 40 sur 138 [90], — plaident pour une origine tardive. Si elles dataient vraiment du début du siècle, les nombreux admirateurs d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux n'auraient pas manqué d'en multiplier les copies et de les exploiter à fond.

On n'oubliera d'ailleurs pas que l'opinion courante ne s'accorde pas

89. Sur cette question, voir O. LOTTIN, *Un nouveau témoin du « Liber Pancrisis »*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 23 (1956) 117-118 ; ID., *Psychol. et morale*, V, p. 175-178.

90. Il conviendrait d'y ajouter 23 autres, qui leur sont communes avec la seule collection *Paris Nat. lat. 12999*.

avec les données de l'examen interne. En datant les *Enarrationes* du début du siècle, elle en fait un document qui, par sa méthode et sa doctrine, reste complètement isolé. On a vu en effet que les procédés que les *Enarrationes* mettent en œuvre et les problèmes qu'elles traitent avec autant de clarté que d'assurance, n'ont fait leur première apparition dans le reste de la littérature théologique que vingt, trente et même cinquante ans plus tard. Est-ce admissible ?

On n'ira pas jusqu'à prétendre que les premières attestations connues d'un point de doctrine soient les premières absolument. Les propres paroles du Lombard laissent entendre que la distinction entre vertus *in actu et in habitu*, par exemple, était déjà reçue en théologie lors de la rédaction du IV^e^ livre des Sentences [91]. Mais de là à conclure qu'elle l'était déjà depuis un demi-siècle, sans jamais affleurer, il y a de la marge ! Il est en tout cas beaucoup plus conforme aux données internes du problème d'assigner aux *Enarrationes in Matthaeum* une date qui les rapprochent sensiblement du milieu du XII^e^ siècle.

La question d'auteur est plus épineuse. On connaît les opinions en présence. G. Lefèvre et Fr. Bliemetzrieder, forts des inscriptions du *Liber Pancrisis*, optent pour Anselme de Laon. B. Hauréau, suivi de la majorité des auteurs, tient, sur la foi des manuscrits, pour Geoffroi Babion [92].

Les résultats de la présente enquête sont franchement défavorables à la candidature du premier. Un ouvrage, qui non seulement est postérieur à la *Glossa ordinaria in Matthaeum* et au commentaire *Alençon 26*, mais qui, de plus, porte toutes les marques des productions tardives de l'école de Laon, ne saurait être compté au nombre des œuvres authentiques de Maître Anselme.

Les titres de Geoffroi Babion, par contre, sont légèrement en hausse. En effet, à la référence de Pierre le Mangeur, repérée par M^lle^ Smalley et qui semble bien viser notre commentaire, on doit à présent en joindre une autre, du même auteur et d'une portée égale [93]. En outre, la confrontation des textes suggère la possibilité de contacts littéraires et doctrinaux entre les sermons de Babion et les *Enarrationes* [94].

On se gardera néanmoins de considérer la paternité de l'écolâtre angevin comme désormais acquise. La grande masse des manuscrits sont anonymes. Sur les cinquante environ, énumérés dans le réper-

---

91. Voir texte ci-dessus, p. 78, n. 77.

92. Voir l'état de la question dans P. Anciaux, *La théologie du sacrement de la pénitence au XII^e^ siècle*, p. 105, n. 3 ; O. Lottin, *Psychologie et morale*, V, p. 153-154.

93. Voir ci-dessus, p. 67.

94. Voir ci-dessus, p. 65-69.

toire de F. Stegmüller [95], à peine cinq attribuent notre ouvrage à Geoffroi Babion. Or il se peut que les témoignages de Pierre le Mangeur n'aient d'autre base que l'inscription d'un manuscrit de cette famille particulière. La comparaison des *Enarrationes* avec le recueil des sermons de Babion laisse également subsister des doutes. D'après les recherches de W. Lampen [96], les deux ouvrages emploieraient un vocabulaire différent et, comme on l'a constaté ici même, les contacts qui existent entre eux manquent de netteté [97]. On notera enfin que l'auteur des *Enarrationes* parle de *abbas meus* [98], alors que Babion, dans ses sermons, se présente toujours comme prêtre séculier, jamais comme moine [99]. Ces difficultés ne sont peut-être pas insurmontables. N'empêche qu'elles laissent, à l'heure qu'il est, la question d'auteur en suspens.

Rome. DAMIEN VAN DEN EYNDE O. F. M.

95. FR. STEGMÜLLER, *Repertorium biblicum medii aevi*, II, Madrid 1950, p. 360.

96. W. LAMPEN, *De sermonibus Gaufredi Babionis scholastici Andegavensis*, dans *Antonianum* 19 (1944) 148-149.

97. Voir ci-dessus, p. 66.

98. *Enarr.*, V (PL 162, 1298A) : « ...vel si abbas meus me ad contraria opera mitteret, et ibi non possem me salvare, excusare me debeo ».

99. Voir par ex. les sermons 52, 82 et 92 d'Hildebert (PL 171, 592-595, 768-772, 731-734, 768-772). A noter également que le sermon 118 (*ibid.*, 880-882), adressé à des moines, emploie exclusivement la seconde personne *vos*, jamais la première *nos*.

The Trinitarian Aspect of the Ascent of the Soul to God in the Theology of William of St Thierry

Introduction

The distinction between the two middle ages, monastic and scholastic, is already well known to theologians through the writings of Père Leclercq [1]. Within each of these two broad divisions of theology there are however various trends. Monastic theology in general is in line with the tradition of the *sapientia* of the Fathers as contrasted with the rising *scientia* of the scholastics [2].

Yet within the framework of this general patristic tradition, there is a development of particular interest, which is one of the most distinctive marks of the specifically 'monastic' development. As against the tendency of the black monks to stress the objective aspect

---

1. J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris 1957, and *S. Bernard et la théologie monastique du XII^e siècle*, in *S. Bernard théologien* (*Analecta sacri Ordinis Cisterciensis* 9, 1953, fasc. 3-4) p. 7-23.

2. Cf. C. Vagaggini, *Il senso teologico della liturgia*, Rome 1957, especially p. 493-495 for an excellent analysis of *sapientia* and *scientia*. In the light of the later scholastic distinction *ex fine operis* and *ex fine operantis*, it is shown how the patristic theological *sapientia* was a *genus mixtum*, in which the scientific element still in a state of imperfection in this theology, was *ex fine operis* ordered towards the perfection of man as a whole including all that could in the broad sense be described as an experimental and mystical knowledge of God. The author contrasts this theological ideal with that of the *genus purum* of theological science pursued *ex fine operis* solely according to the strict demands of that science. Moreover this ideal of *scientia* for the mediaeval scholastics was conceived predominantly according to the pattern of Aristotelian philosophical, deductive science. The whole question of mediaeval monastic and scholastic theology can only be fully understood in the light of this transition from the patristic to the scholastic ideal. For further references to the patristic and scholastic theological method cf. M. R. Gagnebet, *La nature de la théologie spéculative*, in *Revue thomiste* 44 (1938) p. 1-39 and p. 213-255, R. Perino, *La dottrina di Sant' Anselmo*, Rome 1952, p. 37-40 and J. Maritain, *Les degrés du savoir*, Paris 1932, p. 577-613.

of revelation [3], the mystery of salvation as manifested throughout the broad lines of sacred history, the white monks, and in particular St Bernard and William of St Thierry stressed the reflection of this history within the individual soul [4]. In this way the white monks imparted a special accentuation to the patristic *sapientia* by an interiorisation, or one might prefer to say by a special emphasis on the more 'interior aspects' of the theology of the Fathers [5]. Both St Bernard and William of St Thierry were primarily mystic theologians with their interest centered on the history of the soul in its journey towards union with God.

The importance of this development in the writings of William of St Thierry lies in its specifically trinitarian character. Therefore despite the number of important works [6] on William's spirituality and theo-

3. Cf. J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, p. 208. This contrasting tendency of the black monks is well illustrated in the works of Rupert of Deutz. Cf. v. g. *De victoria* (PL 169, 1217-1502) which treats above all of the objective divine economy throughout history. The prologue to Rupert's *De Trinitate* (PL 167, 197-200) shows the manifestation of the Trinity throughout the work of creation and redemption, dividing history into three main phases, attributed respectively to the Father, the Son and the Holy Ghost (cf. *ibid.* 199AB). Cf. also in the work itself (*ibid.* 247AB) : « Sanctae Trinitatis gloriam per opera ipsius quasi per speculum contemplari ».

4. Although the white monks constantly refer to the objective historical mysteries of the redemptive work of Christ, their interest is primarily to see how these mysteries are experienced in the individual soul. Cf. J. Leclercq, *op. cit.*, p. 210, and P. Bonard, *La Bible expression d'une expérience religieuse chez S. Bernard*, in *S. Bernard théologien*, p. 24-25.

5. This element is present in patristic theology, as is evident from the very nature of *sapientia*, asfor instance in the works of Origen ; cf. J. Leclercq, *op. cit.*, p. 211, referring to H. de Lubac, *Histoire et esprit*, Paris 1950. But there is a difference of emphasis between this development in monastic theology as compared with patristic theology as a whole, in the sense that St Bernard and William of St Thierry focused their interest above all on this « experience » of the individual soul and therefore precisely on those aspects of the dogmas of the Church which were related most intimately to this experience. Cf. P. Bonard, *art. cit.*, p. 24-25 : « cette théologie monastique et celle de S. Bernard plus encore que celle de ses prédécesseurs est fortement teintée d'intériorisme et tout orientée vers l'expérience religieuse ».

6. Particularly outstanding are the works of Père Déchanet, to whom this study is greatly indebted. Cf. v. g., to mention some of his chief works, J.-M. Déchanet, *Guillaume de Saint-Thierry, l'homme et son œuvre*, Paris 1942 ; *Aux sources de la spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry*, Bruges 1940, which shows so well the influence of the « orientale lumen » of the Greek Fathers on William's thought ; *Guillaume de Saint-Thierry et Plotin*, in *Revue du moyen âge latin* 2 (1946) p. 241-260 ; *Amor ipse intellectus est*, *ibid.* 1 (1945) p. 349-374, as well as various editions of the works of William of St Thierry. Among works by other authors on William of St Thierry, those especially by Père Bouyer and Père Malevez are of considerable interest on this subject ; cf. L. Bouyer, *La*

logy, it is hoped that a study of William's doctrine from this particular angle will be of some value. One of the principle aims of this article will be to attempt to show what is the main theme at the heart of William's trinitarian theology and its relationship to this journey of the soul and to provide the foundation for a further article on the mere technical development of trinitarian theology, the *Aenigma fidei* [7].

I. — The Image of the Trinity.

The *De Trinitate* of St Augustine has given such a classic exposition of the Trinity as illustrated through created images, that we tend almost inevitably to think of the image of the Trinity in those terms.

To understand William's treatment of the subject, we must change our perspective. Although, as we shall see, William uses the Augustinian illustrations, the main interest of his thought lies elsewhere. We shall see here how the Augustinian images undergo a profound transformation, through William's greater emphasis on the dynamic conception of the 'image' as an imprint impelling the soul towards the final 'resemblance' of participation in the trinitarian life.

The theme of image-resemblance.

« Une des clefs — sinon la clef — de sa spiritualité » [8]. This is the judgment of Père Déchanet on the distinction between image and resemblance. He describes this distinction in these terms. The image is an aptitude, a capacity, an imprint of the divine life. Resemblance is the divine life itself, the realization of the supernatural powers which constitute the image [9]. This distinction appears clearly in the works of William [10]. But it is more than a mere distinction. It represents

---

spiritualité de Cîteaux, Paris 1954, p. 139-154 and L. Malevez, *La doctrine de l'image et de la connaissance mystique chez Guillaume de Saint-Thierry*, in *Recherches de science religieuse* 22 (1932) p. 178-205, 257-279.

7. Amongst these works mentioned above, certain aspects of William's trinitarian doctrine have been treated in isolation. But as there had been no study of his doctrine of the Trinity as a whole, the important question remained as to whether there was any fundamental theme among William's often very varied presentations of the dogma of the Trinity, and how these different ways of approaching the Trinity in his works were related to each other.

8. J.-M. Déchanet, *Œuvres choisies de Guillaume de Saint-Thierry*, Paris 1943, p. 253.

9. *Ibid.*

10. Cf. *Epistola ad fratres de Monte Dei* (PL 184, 341D) : « ad imaginem et similitudinem ejus conditus est... adhaerere festinat similitudini suae devota imago ». *Ibid.* (348C) : « creati sumus et vivimus ut Deo similes simus, cum ad

the two poles of the journey of the soul, forming one of the basic themes of his spirituality, and intimately related to his doctrine of the Trinity.

The image as an illustration of the Trinity.

William accepts the general principles of St Augustine that everything in creation reflects the Trinity [11], though he develops this theme much less extensively [12]. For instance among the psychological images of St Augustine he selects only that of memory, intellect and will. The following text from the *De natura et dignitate amoris* gives an example of this psychological image of the Trinity, illustrating both the Trinity in unity and also the order of the processions.

> Memoria de se genuit rationem : et memoria et ratio de se protulerunt voluntatem. Memoria quippe habet et continet quo tendendum sit ; ratio quod tendendum sit ; voluntas tendit : et haec tria unum quiddam sunt, sed tres efficaciae ; sicut in illa summa Trinitate una est substantia, tres personae : in qua Trinitate sicut Pater est genitor, Filius genitus, et ab utroque Spiritus sanctus ; sic ex memoria ratio gignitur, ex memoria et ratione voluntas procedit [13].

Dei imaginem creati sumus ». Cf. also *in Cantica* (PL 180, 473C) : « ad imaginem et similitudinem tuam creasti nos ». *Aenigma fidei* (PL 180, 399B) : « similitudo ista est... secundum imaginem ejus qui creavit eum ». This distinction originates at least with St Irenaeus. Cf. H. Crouzel, *La théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Toulouse 1955, p. 65 and the bibliography for this theme among the Fathers v. g. it is present in St Clement, A. Mayer, *Das Gottesbild im Menschen nach Clemens von Alexandrien* (*Studia Anselmiana*, 15), Rome 1942, p. 5-21. Cf. Crouzel, *op. cit.*, p. 217-245 for this theme in Origen ; cf. also St Augustine, *De Trinitate* (PL 42, 1055), Erigena, *De divisione naturae* (PL 122, 585A), St Bernard, *De gratia et libero arbitrio* (PL 182, 1016B).

11. Cf. *De natura corporis et animae* (PL 180, 722AB) : « Sicut nihil sine creatore Deo, ipsa scilicet sancta Trinitate existit, ita nihil omnino esse potest, quod non et unum sit et trifariam consistit ».

12. Cf. M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*, Münster 1927, p. 201 ff., where he shows the ascending hierarchy of images from the « outer » to the « inner » man.

13. *De natura et dignitate amoris* (PL 184, 382 CD). Cf. also *De natura corporis et animae* (PL 180, 721 BC), a similar text showing the same image as an illustration of Trinity in unity, but without showing the order of the processions. The direct source for the text from *De natura corporis et animae* is Claude Mamert, *De statu animae* (PL 53, 734 CD) ; cf. J.-M. Déchanet, *Œuvres choisies*, p. 64-66 and p. 71-74 for the table of sources, comparing *De natura corporis et animae* with *De statu animae*, and showing the corresponding passages. The theme is Augustinian in origin ; cf. *De Trinitate* (PL 42, 1043-1044) for an analysis of the image of memory, intellect and will and *De Trinitate* (PL 42, 1090) for a comparison between the relationship of the Father, the Son and the Holy Ghost to the faculties of memory, intellect and will respectively, similar to that of

The image as a means of Union with the Trinity.

The image of the Trinity in man is an illustration of the Trinity. But it is more than an illustration. It is a means of union with the Trinity. The following pages will show how this is evident from the context in which William places the psychological illustration of memory, intellect and will. The same approach can be observed in his treatment of the virtues of faith, hope and charity, when this illustration [14] of Trinity in unity is placed in a context where these virtues are seen as a means of salvation and of union with the Trinity [15]. In fact wherever he treats of the image of the Trinity it is clear that he was less interested in the analysis of the trinity within the soul, than in the movement of the soul towards the Trinity.

An imprint of the Trinity.

Immediately after the analogy according to the Augustinian pattern, in the text from *De natura corporis et animae*, the theme of the imprint is introduced.

> Formatus es, non ipse formator. Recede ab his quae infra te sunt, minus formata, minusque formosa quam tu es ; accede ad formam formatricem, ut possis esse formosior, eidemque semper adjungere, quia tanto ab illa specie amplius accipies, quanto te illi majori charitatis pondere impresseris. Ab illa enim obtinebis imaginis hujus indemutabilem statum, a quo sumpsisti principium [16].

William's text from *De natura et dignitate amoris* (PL 184, 382CD). Cf. also a similar treatment of the image of faith, hope and charity, *Speculum fidei* (J.-M. DÉCHANET, *Le miroir de la foi*, p. 55-59 ; 367 C-368 B), influenced perhaps by St BERNARD, *Sermones de diversis* (PL 183, 668 B) and of the image of faith, intellect and love, *Aenigma fidei* (PL 180, 433 D).

14. *Speculum fidei* (J.-M. DÉCHANET, *Le miroir de la foi*, p. 54-57 ; 367 CD-368A).

15. *Ibid.*, p. 48-55 (365B-367C) and again p. 58-59 (368BC). These passages both precede and follow the text on the theme of the « illustration », thus giving the impression that he was primarily interested in the image as a means of salvation and union with the Trinity. Cf. v. g. 365B, where this created trinity is described as « machina illa salutis humanae » and 367B : « Quicunque ergo vere quaerunt Deum Trinitatem, trium virtutum harum affectent in semetipsis habere trinitatem et conformare se studeant ad earum disciplinam ».

16. *De natura corporis et animae* (PL 180, 721CD). The source of this text is CLAUDE MAMERT, *De statu animae* (PL 53, 735B) : « Formatus es ipse, non formator... accede formatrici formae... » This conception of the image imprint is a theme of the Greek Fathers. Cf. St GREGORY OF NYSSA, *De hominis opificio* (PG 44, 137BC) referring to the image in man in terms suggesting an imprint from the creator : τοῦτον καὶ ἡμέτερον πεποίηται πρόσωπον ὁ τῆς φύσεως πλάστης. Cf. also

The words *forma formatrix, impresseris* convey the notion of a form imprinted by the Trinity [17].

Is this imprint natural or supernatural [18] ? In the *Epistola ad fratres de Monte Dei*, the image which belongs to man necessarily according to his nature is distinguished from the further degrees of likeness which depend on the will and the Holy Spirit [19]. This text refers directly to the image of God rather than to the Trinity, but the existence of this natural foundation of the image of God together with the association of the image of the Trinity with the faculties of memory, intellect and will, suggest that there is at least a natural basis for the image of the Trinity. Père Malevez supports this opinion when he writes of « la double ressemblance naturelle », the image of God and

---

In Cantica Homily 2 (PG 44, 806D) : τῆς ἀληθινῆς θεότητος ἀποτύπωμα. Cf. also St Cyril of Alexandria, *In Ioannis Evangelium* IX (PG 74, 278D) : τινὰ σφραγῖδα τῆς ἑαυτοῦ φύσεως ... κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος. This theme was not unknown to St Bernard. Cf. J.-M. Déchanet, *Aux sources de la spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry*, Bruges 1940, p. 15, footnote referring to *Sermo 2 de nativitate Domini* (PL 183, 120 CD). Generally however St Bernard places the image in the will. Cf. E. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris 1934, p. 64 ff. and J.-M. Déchanet, *op. cit.*, p. 14, who contrasts his doctrine in this respect from that of William.

17. Cf. also *De natura corporis et animae* (PL 180, 722B) : « Haec omnia anima intellectu conspiciens, non jam tam delectatur in sua formositate quam in forma formatrice, cui intendendo semper efficitur formosior ». The imprint of the Trinity is extended also to the corporeal creation. *Ibid.* : « Permanat enim a summo, quod Deus est ; per medium, quod est anima ; ad imum, quod sunt corpora... » Père Déchanet shows how this theme of an ascending range of imprints of God through creation is already found in Origen, St Gregory of Nyssa and St Basil. Cf. J.-M. Déchanet, *Œuvres choisies*, p. 56, footnote, referring especially to St Basil, *Homilia in illud : Attende tibi ipsi* (PG 31, 216-217).

18. « Natural » will be considered here in the philosophical rather than the historical sense of the term. For this distinction cf. C. Vagaggini, *Il senso teologico della liturgia*, p. 303 ff.

19. *Epistola ad fratres de Monte Dei* (PL 184, 348CD-349A). Although William does not use the term « natural » here, he is referring implicitly to nature in the philosophical rather than the historical sense, as is shown by this conception of the image of God in abstraction from any further action of the will, or the gift of grace. This is evident from the words, *ibid.* 348C : « Est autem Dei similitudo quaedam quam nemo vivens nisi cum vita exuit, quam omni homini in testimonium amissae melioris et dignioris similitudinis creator hominum relinquit ; quam habet et volens et nolens... »

It is of interest to observe the probable influence of St Gregory the Great on the passage *ibid.* 348D : « Sicut semper sibi indissimilis Deus indissimiliter dissimilia in creatura operatur ; sic anima... in sensibus tamen corporis et in cogitationibus cordis indissimiliter operatur assidue dissimilia ». Cf. the parallel text St Gregory, *Homil. in Ezech.* (PL 76, 990) : « Sibi semper indissimilis dissimilia disponit... » We shall be referring to the question of the influence of St Gregory on William's mystical doctrine. Cf. p. 118-119.

the image of Trinity [20]. But William does not conceive this natural image of the Trinity independently of the supernatural order, as is evident from the text in the *De natura et dignitate amoris*, where the faculties of memory, intellect and will are placed directly under the dominion of the Persons of the Trinity : « Memoriam sibi vindicat Pater ; rationem Filius ; voluntatem ab utroque procedentem ab utroque procedens Spiritus Sanctus » [21]. This ' prise de possession ', in the words of Père Déchanet [22], draws the soul into a direct relation with the Persons of the Trinity, and supernaturalizes the image of the Trinity in man by implanting from the first moment of creation a tendency towards a supernatural end.

The dynamic tendency of the image to return to resemblance.

We can now see how such a conception emphasizes the dynamic character of the image. It is essentially an imprint impelling the soul towards its archetype [23] ; and its whole raison d'être is to realize this union : « in ejus quasi quadam arce vim memorialem collocavit, *ut* creatoris semper potentiam et bonitatem memoraret » ; « ut ergo Deo inhaereret... memoriam sibi vindicat Pater... » [24] The foundation for this inclination is the principle that ' like seeks like ' [25]. The purpose of the creation of man in the image of the Trinity was that he should seek union with his creator « simili naturaliter ad simile recurrente » [26].

But the impression must not be given of an impulse towards an archetype conceived in a purely philosophical and Plotinian sense. William's image is essentially historical. Shortly after the

---

20. L. Malevez, *La doctrine de l'image et de la connaissance mystique*, in *Recherches de science religieuse* 22(1932) p. 263.

21. *De natura et dignitate amoris* (PL 184, 382D).

22. J.-M. Déchanet, *La connaissance de soi d'après Guillaume de Saint-Thierry*, in *Vie spirituelle*, Supplément 56-57 (1938) 3-4, p. 102-122.

23. This is an idea of platonic and neoplatonic origin. Cf. H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, p. 35 : « La parenté platonicienne est, comme l'image plotinienne ou le selon-l'image origénien, un concept dynamique : l'image tend d'elle-même à revenir au contact du modèle ». Cf. Plotinus, *Enn.* VI, 4, 9, where he writes of the impossibility of the separation of the image from its archetype.

24. *De natura et dignitate amoris* (PL 184, 382 CD).

25. This conception is similar to that of St Gregory of Nyssa, *Oratio catechetica* (ed. L. Méridier, Paris 1908, p. 26) : *ἀναγκαῖον ἦν ἐγκραθῆναί τι τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει συγγενὲς πρὸς τὸ θεῖον ὡς ἂν διὰ τοῦ καταλλήλου πρὸς τὸ οἰκειὸν τὴν ἔφεσιν ἔχοι.* This text is quoted by Père Déchanet (cf. *Œuvres choisies*, p. 249) in connection with the image in William.

26. *De natura et dignitate amoris* (PL 184, 382BC).

text from the *De natura corporis et animae* he refers to the creation and the fall into the *regio dissimilitudinis* [27]. This is an allusion to the whole history of the ' image-resemblance ' given in a text from the *Meditativae orationes* in its complete cycle, the creation of the image and resemblance, the original paradise, the expulsion from paradise into the *regio dissimilitudinis*, and finally the restoration of the initial harmony of the faculties in submission to the creator [28].

The image of the Trinity is thus placed in a context which refers to the whole history of the soul in its successive phases of creation, fall and redemption. The appeal is made to realize the innate tendencies of the affinity to the Trinity, which exists even despite the fall through the imprint of the Trinity on the very faculties of mans soul, and to return to the original resemblance. The Augustinian analogies of the Trinity are placed within this framework showing that William is not interested primarily in giving an illustration of the Trinity, but in portraying the image as a dynamic force impelling the soul towards union with the Trinity. Père Malevez has rightly, drawn attention to the significance of the phrase *cui intendendo* in the text « non jam tam delectatur in sua formositate quam in forma formatrice, *cui intendendo* semper efficitur formosior » [29]. This phrase implies that the present image *sua formositas* is only the point of departure for a far more perfect degree of resemblance [30]. This final resemblance is developed fully in the texts which treat specifically of the *unitas spiritus*, and is already suggested in the passages which follow these texts on the image. The Holy Ghost acts on the soul so as to form a union *unum*

27. *De natura corporis et animae* (PL 180, 725C). Père Déchanet has traced this text to its source in the *Enneads* of Plotinus, I, 8, 13 (cf. J.-M. DÉCHANET, *Guillaume et Plotin*, in *Revue du moyen âge latin* 2, 1946, p. 245). But the context of creation (725C) and eternal punishment (726C) shows how the originally Plotinian theme has been transformed by the historical order of Christianity. Cf. p. 119 for a more complete reference to the influence of Plotinus.

28. *Meditativae orationes* (PL 180, 216 CD-217A). Père Déchanet shows that this passage is at least a reminiscence of PLOTINUS, *Enn.*, I, 8, 13 (cf. J.-M. DÉCHANET, *Guillaume et Plotin*, p. 242). But the transformation of the theme of Plotinus by the Christian context is even clearer here than in the preceding text from *De natura corporis et animae* (cf. *supra*, p. 89). This text from the *Meditativae orationes* with its references to Eve and the serpent show that the « paradise » refers to the earthly paradise and the text treats explicitly of the expulsion from this paradise into the *regio dissimilitudinis*, associating the *regio dissimilitudinis* with the historical order of creation, sin, redemption. Cf. also J.-M. DÉCHANET, *La connaissance de soi*, p. 119, referring to the historical approach of William to the *nosce teipsum*.

29. *De natura corporis et animae* (PL 180, 722BC).

30. Cf. L. MALEVEZ, *La doctrine de l'image*, p. 258.

etiam quodammodo ipsa divinitate [31]. The concluding passages of *De natura corporis et animae* following shortly after the texts on the image stress this historical context further with a description of the stages of the ascent of the soul, *ἀναβαθμός*, with the alternative of the descent, *καταβαθμός* [32].

The realization of resemblance through the faculties of the image.

We have seen how the Augustinian analogy is given the nature of an imprint from the Persons of the Trinity and placed in the context of the return to resemblance. We have now to see how this return is effected through the faculties constituting the analogy [33], in such a way that memory, intellect and love are treated as stages in a hierarchical order of ascent to God [34]. The image is seen here no longer as a mere capacity for resemblance but in the very process of actualization.

The text in question [35] does not treat explicitly of an image of the Trinity, but the relationship is implicit through the reference to the faculties of memory, intellect and will, which have elsewhere been explicitly related to the Trinity [36]. The hierarchical order is indicated by the words : « Dei enim non reminisci, pecoris est ; reminisci, non ad intelligendum, plus aliquid pecore, sed minus homine est ; remi-

31. *De natura corporis et animae* (PL 180, 722 D) ; cf. also *De natura et dignitate amoris* (PL 184, 382D-383A) : « Quae cum praeveniente et cooperante gratia, Spiritui ipsi sancto, qui Patris et Filii amor est et voluntas, bono sui assensus incipit inhaerere ».

32. *De natura corporis et animae* (PL 180, 723A-726C). Cf. p. 92, footnote 27 for the Plotinian character of this text, transformed by the Christian historical order.

33. J.-M. DÉCHANET, *Œuvres choisies*, p. 254.

34. There is a similar hierarchical treatment of the image of the Trinity through the virtues of faith, hope and charity, in terms of a journey in the ascent to God. Cf. *Speculum fidei* (J.-M. DÉCHANET, *Le miroir de la foi*, p. 48-50 ; 365BC) : « ...a fide enim incipit homo... dum peregrinamur a Domino... spes... quae consolatur in via... nec tamen fides et spes peribunt, sed in res suas transibunt... charitas vero non tantum erit, sed perfecta erit ». Cf. the same theme *ibid.* 568 ABC ; cf. also *Aenigma fidei* (PL 180, 433D), for the treatment of the image faith, intellect and love in terms of an evolution : « fides incipiens operari per dilectionem, incipit etiam ipsa formari in dilectionem, et per dilectionem in intellectum... »

35. *In Cantica* (PL 180, 503C-504A).

36. The image of memory, intellect and love from the text *In Cantica* 503 C-504A is identical with that of memory, intellect and will, which (cf. *supra*, p. 88) is explicitly related to the Trinity. Will in the text from *De natura corporis et animae* is synonymous with love : « et vult cogitare et meminisse, hoc est amat habere mentem et cogitationem » (PL 180, 721B). Cf. also *De natura et dignitate amoris* (PL 184, 383A) : « Nihil aliud est amor quam vehemens in bono voluntas ».

nisci ad intelligendum hominis est ; intelligere usque ad amandum, vel amando fruendum, jam hominis perfectae rationis » [37].

There is a clear allusion here to the three stages, animal, rational and spiritual, which will shortly be explained. Memory alone suggests the animal state, less than a man and approaching the state of a brute beast. *Reminisci ad intelligendum* is the specifically human and rational state. *Intelligere usque ad amandum* is the state of *hominis perfectae rationis*. This last state suggests the whole doctrine of *amor intellectus* associated with the final stage of mystical knowledge given through the Holy Spirit. This impression is confirmed by the terms used to explain this transition of intellect into love *amor ipsi affici, ipso frui, esse sicut ipse est* [38]. The term *affectus* is associated by William with the mystical state [39], and *esse sicut ipse est* refers to the *unitas Spiritus* which will be described when we treat of the Holy Spirit and resemblance [40].

The significance of this doctrine for trinitarian theology in the 12th century, a psychological, a metaphysical and an historical approach to the doctrine of the image.

An interesting comparaison can be made between the different lines of development following on the conception of the soul as a created image of the Trinity. From the starting point of St Augustine, who forms a basis for the further evolution of trinitarian theology in the Middle Ages, two contrasting tendencies can be observed. St Anselm [41] and William of St Thierry both received the influence of St Augustine's psychological images of the Trinity. Each of them develops this idea in a different direction.

The value of the psychological analogy, the development of theAugustinian image by St Anselm in a metaphysical direction.

There is disagreement among historians of the dogma of the Trinity as to whether St Augustine intended his psychological image of memo-

37. *In Cantica* (PL 180, 503 CD).

38. *Ibid.* (503D-504A).

39. Cf. *ibid.* (505C) where *affectus* is associated with the state of *unitas spiritus* : « Fit homo Deo affectus, hoc est cum Deo unus spiritus ». Cf. L. Malevez, *La doctrine de l'image*, p. 266-267.

40. Cf. p. 106 ff.

41. Cf. R. Perino, *La dottrina trinitaria di S. Anselmo*, Rome 1952, p. 23, showing that St Augustine was the basis for the developments of St Anselm : « Si valse di lui come di una base di partenza ».

ry, intellect and love as a metaphor or as an analogy of proper proportion. There are good reasons for following Perino's opinion in support of de Regnon as against Schmaus that the psychological image in St Augustine's doctrine is a metaphor [42]. The very nature of St Augustine's theology of the Trinity is not a systematized metaphysical analysis, but a series of psychological illustrations designed to induce contemplation of the Trinity [43], rather than to give a metaphysical explanation of the manner of the Processions.

St Anselm develops this psychological image and forms the bridge between St Augustine and St Thomas [44]. The illustrative psychological image of St Augustine is given the value of an analogy of proper proportion, giving a metaphysical insight into the life of the Trinity itself [45]. In this process the purely psychological analysis is reduced to a minimum, and the whole attention of St Anselm is focussed on the metaphysical value of the image [46].

William on the other hand gives not the slightest indication of extending the value of the illustration beyond that given to it by St Augustine. Whatever is said on that question about St Augustine is *a fortiori* true of William. The whole tenor of his theology is to stress the transcendance and the mystery of the Trinity and to show the incapacity of human words and concepts to express this mystery [47].

We have seen how the emphasis on his doctrine of the image has been not on its illustrative value but on its capacity to act as a means towards union with the Trinity [48]. It is noticeable also that the images of faith, hope and charity, faith, intellect and love are treated in a similar manner to that of memory, intellect and will [49]. The analogies of

---

42. *Ibid.*, p. 204-205.

43. The trinity in the soul only becomes an image and not merely a trinity where the faculties are directed towards God and the things of eternity ; cf. *De Trinitate* (PL 42, 1000, 1048). Cf. p. 96-97.

44. R. Perino, *op. cit.*, p. 204-210.

45. *Ibid.*, p. 191-198.

46. *Ibid.*, p. 206.

47. Cf. L. Bouyer, *La spiritualité de Cîteaux*, Paris 1954, p. 142 : « La théologie trinitaire de Guillaume... concourt entièrement à dégager le mystère qui place l'être divin absolument à part ». We hope to treat of this question in a later article on the speculative part of the *Aenigma fidei*.

48. Cf. p. 89 ff.

49. Cf. *Speculum fidei* (J.-M. Déchanet, *Le miroir de la foi*, p. 56-57 ; 367D) ; *Aenigma fidei* (PL 180, 433D). William's acceptance of the trinities based on faith as an image contrasts with St Augustine's refusal to do so, on the grounds that faith is bound to time and the image arises from the consideration of eternity. Cf. Schmaus, *Psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*, p. 300. This indicates that William has an altogether freer conception of what constitutes an image of the Trinity, and therefore is even less likely than St Augustine to interpret the psychological image as a strict analogy of proper proportion.

faith, hope and charity, faith, intellect and love are obviously not intended as an analogy of proper proportion, and there is no reason to suppose that he intended to give a different value to the image of memory, intellect and will. There can therefore be no doubt that in so far as William uses the psychological analogies of St Augustine to illustrate the Trinity, he intends these analogies as a metaphor and not as a metaphysical explanation through an analogy of proper proportion.

The development of the Augustinian image by William in an historical direction.

William retains from St Augustine the illustrative value of the image as a metaphor of the Trinity. But this conception is subordinate to his more fundamental theme of the image as a dynamic imprint, supernatural from the very start, impelling the soul towards union with the Trinity through the transition from image to resemblance [50]. This is the theme of the history of the soul in its spiritual development. In this sense of the term ' history ' we can say that the image of the Trinity is treated psychologically by St Augustine, metaphysically by St Anselm, and historically by William.

Despite occasional suggestions in St Anselm of William's approach [51], the general trend of his theology is so different that the contrast is immediately evident [52]. In the case of St Augustine, the difference is less obvious. St Augustine's whole scheme of psychological illustrations is in fact directed towards the contemplation of the Trinity [53], and his theological method of *sapientia* relates all his theological speculations to the ultimate salvation of the soul [54]. Both William and St Augustine are therefore united in so far as they direct their theology of the image

---

50. Cf. p. 89 f.

51. Cf. *Monologion* 67, 68 (ed. F. S. Schmitt, *S. Anselmi Opera omnia*, vol. I, 1938, p. 77-79. Cf. R. Perino, *La dottrina trinitaria di S. Anselmo*, p. 202-203. Perino speaks of the « valore antropologico o ascetico » which St Anselm occasionally gives to the image, due to the Augustinian element of *sapientia* which remains in his theology and directs his speculation towards contemplation.

52. Cf. R. Perino, *ibid.*, p. 191-199 : *Il valore metafisico dell'analogia psicologica* and p. 204-210 : *S. Anselmo tra S. Agostino e S. Tommaso* ; he concludes, p. 211, to the predominantly metaphysical and dialectic character of St Anselm's theology.

53. Cf. p. 95. Note also the presence of the dynamic approach to the image tending towards resemblance, similar to William's approach *De Trinitate* (PL 42, 1055) : « in hac quippe imagine tunc perfecta erit Dei similitudo », and (*ibid.* 1051) : « qua in se imagine Dei tam potens est, ut ei cujus imago est valeat inhaerere ».

54. Cf. R. Perino, *op. cit.*, p. 31 ; M.-R. Gagnebet, *La nature de la théologie spéculative*, in *Revue thomiste* 44 (1938) p. 254 : « Saint Augustin et tous ses

ultimately to the contemplation of the Trinity [55]. The difference lies in the method of achieving this contemplation. St Augustine's method is to prepare the mind pedagogically by the means of a progressive series of created images leading gradually to a perception of the Trinity in the mirror of these images. Finally the most perfect mirror is achieved when memory, intellect and love are directed not towards themselves but towards God. The contemplative aim of St Augustine's trinitarian theology is therefore linked inseparably with his psychological analogies [56]. This is very different from William who directs the soul towards union with the Trinity not primarily through a psychological reflection on created analogies, but through the transition of the image in its very nature, through the evolution from image to resemblance. The plane is ontological and historical rather than psychological [57].

William, as we shall see, bases his contemplation of the Trinity, not on the psychological perception of created analogies as a mirror for the uncreated Trinity, but on the ontological achievement of resemblance. Contemplation of the Trinity is attained when the soul becomes in its very nature united in *unitas spiritus* with the Trinity. This also explains how the 'created image' is for St Augustine the centre of attention, whereas for William it is the point of departure for the final resemblance [58].

---

disciples répugnent à l'idée de la recherche d'un savoir qui serait poursuivi pour lui-même. La fin spéculative de la science telle que la Grèce l'avait conçue leur semble inacceptable lorsqu'il s'agit des vérités révélées qui nous sont enseignées par Dieu pour que nous fassions notre salut ».

55. Cf. *De Trinitate* (PL 42, 832) : « Hoc est enim plenum gaudium nostrum, quo amplius non est, frui Trinitate Deo, ad cujus imaginem facti sumus ».

56. Cf. p. 94-95. The following texts illustrate this psychological preparation for the contemplation of the Trinity, *De Trinitate* (PL 42, 1035) : « Placuit quippe velut gradatim ascendentibus in utraque requirere apud interiorem hominem quamquam sui cujusque generis trinitatem, sicut prius apud exteriorem quaesivimus ; ut ad illam Trinitatem quae Deus est, pro nostro modulo, si tamen vel hoc possumus, saltem in aenigmate et per speculum contuendam (*I Cor.* 13, 12) exercitatiore in his inferioribus mente veniamus ». The idea is that of a progressive series of created images leading pedagogically to a psychological perception of the uncreated Trinity contemplated through the medium of created images. Cf. also (*ibid.* 1088) : « et maxime per rationalem vel intellectualem creaturam, quae facta est ad imaginem Dei ; per quod velut speculum, quantum possent, cernerent Trinitatem Deum, in nostra memoria, intelligentia, voluntate ». The end is contemplation of the Trinity, but achieved through psychological reflection.

57. Cf. p. 89 f.

58. In the recent work of M.-D. Chenu (*La théologie au XII^e siècle*, Paris 1957, p. 299, footnote) it is suggested that William abandoned the Augustinian analogy of the Trinity, *mens, notitia, amor*, as a result of Greek influence. This is an interesting theory, but difficult to prove conclusively. The Augustinian triad,

Comparison with St Bernard.

The exact nature of St Bernard's doctrine of the image is difficult to determine. Standaert writes : « S. Bernard n'a pas eu une doctrine mais des doctrines de l'image »[59]. Nevertheless there is a substratum in common between these various doctrines. This substratum is the conception of the image as the history of the soul in its creation, fall and return to the creator through that element which makes the soul to be *capax Dei*[60]. Whatever differences there may be in the treatment of the image by St Bernard and William[61], there is at least this basic point of resemblance in this conception of the image in terms of the history of the soul[62].

Moreover both St Bernard and William place the images of the Trinity within this context. There is the text of St Bernard where the image of faith, hope and charity is seen as a means of raising up the original psychological trinity of memory, reason and will from the depths to which it had fallen and restoring it to beatitude[63]. This treatment of

---

memory, intellect, will, though not explicitly related to the Trinity is still found in *In Cantica* as we have seen (cf. p. 93) together with the beginning of the influence of Origen with the three stages, *animalis, rationalis, spiritualis* (PL 180, 477BC). The Augustinian influence is very strong in the *Aenigma fidei*, one of his latest works and in the theory of the Holy Ghost in his last important work, the *Epistola ad fratres de Monte Dei*. There is no evidence that in the course of the evolution of his trinitarian theology he abandoned Augustinian influence in favour of the Greeks. It is possible that he may have done so on this particular point, but there is no proof. His reason may well have been the growing realization that this illustration was not essential to his doctrine. As we have seen throughout, the heart of his doctrine does not lie in the Augustinian analogy. In the *Aenigma fidei* the further reason for abandoning this analogy would be his desire to present the bare mystery of the Trinity without any explanation.

59. M. Standaert, *La doctrine de l'image chez saint Bernard*, in *Ephem. theol. Lovan.* 23 (1947) p. 102.

60. *Ibid.* : « Dieu a créé l'homme dans un état de grandeur, à savoir dans une capacité de grandeur et de bonheur réellement indestructible. Le péché est venu et a porté atteinte à cette œuvre divine, mais toujours il reste dans l'homme ' quelque chose ', image ou ressemblance divine, peu importe, qui garde l'homme ' capax Dei ' qui permet d'espérer le retour à Dieu et de voir se réaliser finalement le dessein de Dieu ». Cf. also E. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard*, p. 48-77.

61. Cf. p. 90, footnote 16.

62. This conception, through akin to that of St Bernard, can be traced beyond St Bernard, to the Greek Fathers. Père Déchanet has proved the influence of St Gregory of Nyssa on William's *De natura corporis et animae* ; cf. *Aux sources de la spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry*, p. 47-59 for this same historical approach to the image.

63. *Sermones de diversis* (PL 183, 668B) : « Et haec est trinitas, scilicet fides, spes, charitas, per quam velut per tridentem reduxit de limo profundi ad amissam beatitudinem illa incommutabilis et beata trinitas mutabilem, lapsam et

the psychological analogy in the context of the history of the soul shows that William's doctrine has basically a greater affinity to that of St Bernard than to that of St Augustine.

Conclusion on the historical significance of William's doctrine of the image and its value for trinitarian theology.

The Augustinian psychological image was developed by St Anselm into a metaphysical insight into the Trinity according to an analogy of proper proportion. William from the same Augustinian basis transfers St Augustine's doctrine to the plane of St Bernard's conception of the image in terms of the history of the soul. He applies this doctrine to the Trinity, and through a synthesis of Augustinian elements together with elements from the Greek Fathers and the Platonic tradition portraying the image as imprint, forms a doctrine centering on the image as a means of union with the Trinity. This doctrine is evolved from a synthesis of traditional elements, but in relation to the 12th century is of considerable originality, in that it directs trinitarian theology towards a very different plane of thought from the theology either of St Augustine or St Anselm.

This line of development was soon to be checked by the rising scholasticism leading to the full development of the metaphysical treatment of the psychological analogy in St Thomas. The existence of a different approach, treating of the image in close relationship with the spiritual life and primarily as a means of union with the Trinity is both of importance historically and also of value for our present theology of the Trinity, which has not yet given full value to this theme.

II. — The Three Theological Stages in Relation to Their Spiritual and Psychological Basis.

The trichotomy.

A general study of the works of William soon reveals the presence throughout of a trichotomy, theological, spiritual and psychological,

---

miseram trinitatem. Et fides quidem illuminavit rationem, spes erexit memoriam, charitas vero purgavit voluntatem ». The context of this passage (*ibid.* 667A-669B) describes the whole history of the soul in terms of descent and ascent through these various « trinities » ; cf. v. g. *ibid.* 669AB ; there is the trinity *suggestio, delectatio, consensus* through which the memory, reason and will falls. Then there is the trinity into which it falls *impotentia, caecitas, immunditia,* followed by the various trinities into which the memory reason and will fall respectively. The treatment of the subject is throughout much more artificial than that of William, but in both cases the underlying theme is that of the history of the soul.

and it is impossible to treat of any of his trinitarian doctrine without showing its relationship to this fundamental structure. It would however be misleading to give the impression that the relationship of his trinitarian doctrine to this trichotomy, is that of an illustration based on an analogy between the trichotomy and the trinity of persons after the pattern of the Augustinian analogies of Trinity in unity [64].

The question to be considered is of a very different kind and arises from the construction of his theology according to three stages and the relationship of these stages to their spiritual foundations and ultimately to the trichotomy of the soul. This theme will be found in intimate relationship with that of the return to ' resemblance ', towards which the image of the Trinity was directed.

Terminology.

This theme appears throughout William's works in varying terminology. The final formulation of the three states *animalis – rationalis – spiritualis*, and the trichotomy of the soul *anima – animus – spiritus*, is only perfected in the *Epistola ad fratres de Monte Dei*, though it is already foreshadowed in his earlier works [65].

Despite the varying terminology, each formula tends to show certain fixed characteristics. The expressions *fides, sensus, imaginatio, corpus, animalis, anima*, frequently recur in relation to the first term, conveying a predominant impression of the life of the body, the senses, and in the case of faith, of knowledge received externally. The middle term is primarily characterized by *ratio, intellectus, ratio per fidem, scientia, rationalis, animus*, suggesting the domain of the rational life. The last term is described chiefly by *spiritus, amor, sapientia, rationes*

64. It is true that the faculties of the image, memory, intellect and will, were shown to be connected with the three states, animal, rational and spiritual of p. 93-94, to which there was an implicit allusion. This is the nearest approach to a suggestion that the three states themselves constitute an image of the Trinity. But this is not stated explicitly and in this particular text the faculties of memory, intellect and will are not even explicitly stated to be an image of the Trinity.

65. Cf. *Aenigma fidei* (PL 180, 414A-415D), *Meditativae orationes* (PL 180, 210BCD, 214BCD) ; these three texts are placed in a trinitarian context. For other examples not directly connected with the Trinity cf. *Speculum fidei* (J.-M. DÉCHANET, *Le miroir de la foi*, p. 78-80, 372D-373A ; p. 134-137, 386ABCD; p. 154-155, 390D-391A), *Epistola ad fratres de Monte Dei* (PL 184, 315C, 316B, 340 BC, 345 CD, 347ABCD, 348 ABD, 349A, 352C), *In Cantica* (PL 180, 477BC, 481A-482D, 503CD, 516BCD), *Epistola ad Romanos* (PL 180, 609D-610A), *De sacramento altaris* (PL 180, 344 AB, 346B), *De natura corporis et animae* (PL 180, 713D-714A, 715C, 718B, 720A), *Meditativae orationes* (PL 180, 216D-217A). The main divisions in the grouping of the varied terminology in these texts are given in L. BOUYER, *La spiritualité de Cîteaux*, p. 127.

sui generis, intelligentia desursum, internus mentis obtutus, implying a spiritual activity transcendant of the life of reason and the senses [66].

The theological stages.

The most important of these texts for our purpose is that of the three theological stages in the *Aenigma fidei*. The text in question is placed in the midst of his principal work on the Trinity and follows immediately after the discussion on the problem of number and Person in the Trinity. The opening words suggest at once the main theme :

> Tribus enim intelligentiae gradibus proficerent fidei ascendendum est ad Deum et ad cognitionem ejus. Primus gradus est diligenter investigatum habere, quid sibi de Domino Deo suo sit credendum ; secundus, quomodo de eo quod recte creditur, recte nihilominus ei cogitandum sit et loquendum ; tertius ipsa jam rerum experientia est in sentiendo de Domino in bonitate, sicut sentiunt qui simplicitate cordis quaerunt illum [67].

This text from the *Aenigma fidei* on the three theological stages is closely parallel to the text from the *Meditativae orationes* on the three spiritual states, ' animal ', ' rational ', and ' spiritual ' [68]. The initial

---

66. The same characteristics are evident even in those terms which at first sight do not seem to have much relevance for this scheme ; v. g. *obedientia necessitatis* (*Epistola ad fratres de Monte Dei* ; PL 184, 345CD, 347ABCD) implies compulsion from without, suggesting the note of the external. *Ubiquitas* is used to describe the omnipresence of the soul in all its actions through the various senses ; cf. *De natura corporis et animae* (PL 180, 713D-714A). *Regnum* is used to express the idea of the soul as master of itself through reason (*ibid.* 715C). The same theme of life according to the senses, reason and the spirit is expressed by the Augustinian image, memory, intellect, love; cf. p. 88ff. The terminology however is not always consistent ; cf. the alternate use of *anima* for both the first and the middle term, and the striking inversion of the usual terminology in the text from the *Epistola ad Romanos* (PL 180, 609D), where *rationalis* relates to the senses through the sacraments, *spiritualis* to the intermediary rational stage, and *intellectus* to the last stage.

67. *Aenigma fidei* (PL 180, 414B). The first lines of this text « tribus enim intelligentiae gradibus proficerent fidei ascendendum est ad Deum » shows signs of the corruption of the original text but the general sense of the text as a whole is very clear with its distinction between the three degrees of faith, understanding of the faith rationally, and finally, experience of the faith. Cf. also *Meditativae orationes* (PL 180, 210BCD) where the problem of knowledge of the Trinity is seen in terms of three ascending degrees of knowledge, though here the senses and the imagination form together the first degree of knowledge. The connection between the two *formulae* from the *Aenigma fidei* and the *Meditativae orationes* can be seen from the relationship of faith to sense knowledge in the *Speculum fidei* (cf. J.-M. Déchanet, *Le miroir de la foi*, p. 134-135 ; 386A) : « quae proprie fidei sunt ; eas scilicet res quae sensibiliter menti inferuntur per sensus ».

68. *Epistola ad fratres de Monte Dei* (PL 184, 315C-316B). A comparison be-

theological stage in the *Aenigma fidei* described as faith grounded in authority [69] corresponds to the first of the spiritual states based on submission to authority by the man who is under the dominion of the senses and is unable to govern his own life [70]. The theological stage of *ratio fidei* [71] is paralleled by the understanding of the faith in the rational stage of the spiritual life [72]. The final theological stage with its *sensus divinitatis* and *sapor sapientiae* [73] communicated by a special mode of knowledge given by the Holy Ghost [74] and suggesting already an anticipation of the beatific vision [75] is parallel to the *affectus* [76] of the *sapientes* [77] in the last of the spiritual states, when the soul is led by the Holy Ghost towards the final ' resemblance ' [78] and ultimately to the vision of God.

The psychological roots.

The spiritual states are rooted ultimately in the psychological trichotomy of the soul, *anima*, *animus*, *spiritus* [79]. This division suggests rather varying aspects and modes of existence of the soul rather than an ontological trichotomy in the philosophical order [80]. Despite the element of psychological equilibrium [81], William's psychology depicts

---

tween these two texts fully justifies the parallel originally discovered by Père Déchanet (cf. J.-M. DÉCHANET, *Guillaume de Saint-Thierry*, Bruges 1942, p. 94, footnote) and developed by Père Bouyer (cf. L. BOUYER, *La spiritualité de Cîteaux*, p. 139-154).

69. *Aenigma fidei* (PL 180, 414C) ; cf. also *De sacramento altaris* (PL 180, 345A).

70. *Epistola ad fratres de Monte Dei* (PL 184, 317B).

71. *Aenigma fidei* (PL 180, 414CD).

72. *Epistola ad fratres de Monte Dei* (PL 184, 316B).

73. *Aenigma fidei* (PL 180, 415C).

74. *Ibid.* 415C.

75. *Ibid.* 414D.

76. *Epistola ad fratres de Monte Dei* (PL 184, 316A). *Affectus* here denotes a special mystical form of knowledge associated with the final state of *spiritus* ; cf. *In Cantica* (PL 180, 505C) and L. MALEVEZ, *La doctrine de l'image*, *loc. cit.*, p. 266-267.

77. *Epistola ad fratres de Monte Dei* (PL 184, 316A).

78. *Epistola ad fratres de Monte Dei* (PL 184, 315C-316B).

79. *Ibid.* 430C, 348CD-349A. The existence of a psychological foundation distinct from the spiritual states is evident from the description of *anima* as *res incorporea*, the source of the animal state, *animales constituit homines* (*ibid.* 340B).

80. *Ibid.* 340C : « anima... efficitur animus ». The implication is that of the evolution and perfection of already existing capacities rather than of different elements ontologically ; cf. *ibid.* 340BC, where *anima* is described as *rationis capax* and *animus* as *rationis princeps*.

81. *Ibid.* 352C : « spiritus et anima et corpus suo modo ordinata, suis locis disposita ».

primarily the evolution of the soul, reflecting the development of the spiritual states and has been well described by Père Bouyer as « une dynamique de l'âme » [82].

The sources.

Among the contemporaries of William, there is evidence of the use of a trichotomy also by St Bernard, but the influence of William on St Bernard on this point is more probable than that of St Bernard on William [83]. The division of *sensus*, *ratio* and *intellectus* [84] is to be found in Anselm of Laon [85]. William was a student of Anselm and may have been influenced by him in the use of this terminology [86].

On the question of the ultimate sources, there is the possibility of the influence of Erigena for *sensus*, *ratio* and *intellectus* [87], despite certain notable differences [88]. More important there is the theological division

---

82. Cf. L. Bouyer, *La spiritualité de Cîteaux*, p. 121 : « La spiritualité de Guillaume se développera non comme une statique, mais comme une dynamique de l'âme. Elle ne vise pas tant à équilibrer *anima-animus-spiritus* qu'à la faire passer d'*anima* à *animus* et d'*animus* à *spiritus* ».

83. Cf. v. g. St Bernard, *In Cantica* (PL 183, 871D) : « carnalis, rationalis, spiritualis » and *De consideratione* (PL 182, 789 D) : « dispensativa, aestimativa, speculativa » ; cf. also the *Brevis commentatio in Cantica* (PL 184, 407C), referring to the three degrees of love : « sensualis et animalis », « rationalis » and « spiritualis vel intellectualis » ; a passage which is probably the work of both William and St Bernard ; cf. J. Hourlier, *Guillaume de Saint-Thierry et la Brevis commentatio in Cantica*, in *Analecta sacri Ordinis Cisterciensis* 12 (1956) p. 105-114 ; cf. p. 109 ; cf. also J. Leclercq, *Études sur saint Bernard et le texte de ses écrits*, *ibid.* 9 (1953) p. 113 for the distinction of the three degrees of love in St Bernard. But the trichotomy as the basis of three degrees of spiritual development is more fully developed by William where it becomes the main theme of the *Epistola ad fratres de Monte Dei* and Ivanka refers to the increasing influence of William on St. Bernard ; cf. E. Ivanka, *La structure de l'âme selon saint Bernard*, in *S. Bernard théologien* (*Analecta sacri Ordinis Cisterciensis*, 9, Rome 1953, fasc. 3-4), p. 205.

84. Cf. *Meditativae orationes* (PL 180, 214BCD) and *Speculum fidei* (J.-M. Déchanet, *Le miroir de la foi*, p. 154-155 ; 390D-391A).

85. Cf. *Sententiae Anselmi* (ed. F. Bliemetzrieder, in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 18, Münster 1919, p. 153).

86. Cf. J.-M. Déchanet, *Guillaume de Saint-Thierry*, p. 10-11.

87. Cf. *De divisione naturae* (PL 122, 579BCD) : *intellectus* being identified with *animus* (cf. *ibid.* 574B).

88. The intellectual character of Erigena's third stage of knowledge lacks the mystical character of William's *spiritus*. Cf. Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, vol. 13, Paris 1934, p. 27. There is also no evidence in William's theology of any reference to *sensus*, *ratio* and *intellectus* as an illustration of the Trinity, in contrast to Erigena's explicit comparison of *animus*, *ratio* and *sensus* to the Father, the Son and the Holy Ghost respectively (cf. *De divisione naturae* ; PL 122, 579ABCD).

of *fides, scientia* and *sapientia* in Origen [89], his hierarchy of the senses of Scripture as related to the structure of the soul, *corpus, anima, spiritus* [90] and his trichotomy of *ψυχή-νοῦς-πνεῦμα* [91], with its similarity to William's *anima-animus-spiritus* [92].

The most important aspect of these sources for our present study lies in the dynamic character of the various psychological elements in Erigena and Origen [93]. This has its ultimate roots in Plotinus [94]. It has been said that for Plotinus : « L'âme est un élan, un mouvement, plus encore qu'une chose » [95]. If pressed to summarize the quintessence of William's psychology, it would be hard to find anything more apt than those words.

The mainspring of William's trinitarian theology.

It is now clear that the theological stages of the *Aenigma fidei* are not merely an arbitrary theme casually introduced in the course of the discussion of trinitarian problems. They arise as it were inevitably from

89. Cf. *Contra Celsum* (PG 11, 1309C).

90. Cf. *Περὶ ἀρχῶν* (PG 11, 364B-365A ; cf. especially 365A).

91. *Ibid.* 223B.

92. Cf. J.-M. Déchanet, *Guillaume de Saint-Thierry*, p. 116. Despite the evidence for the influence of Origen, the similarity between William's and Origen's trichotomy should not be pressed too closely. The *νοῦς* of Origen has a closer association with contemplative experience than the *animus* of William (cf. H. Crouzel, *L'anthropologie d'Origène*, in *Revue d'ascétique et mystique* 31 (1955) p. 373), and the *πνεῦμα* of Origen has the character of a divine guide, a leader of the soul rather than a state of the soul (cf. H. Crouzel, *ibid.*, p. 366-368 and *La théologie de l'image de Dieu chez Origène*, p. 131).

93. Cf. Erigena, *De divisione naturae* (PL 122, 510C) and Fliche-Martin's apt comment on Erigena's approach to knowledge vol. 13, p. 12-13 : « La connaissance est toujours une purification... tout le mouvement de la pensée consiste donc dans la recherche d'une intelligence plus haute ».

The psychology of Origen reveals this same dynamic impulse, and is placed in the whole context of the fall of the soul from *νοῦς* under the dominion of *πνεῦμα* into *ψυχή* and the aspiration to return through the trial of purification to the original state of *νοῦς*. A philosophical dichotomy is not incompatible with this dynamic trichotomy, for as Crouzel says referring to H. de Lubac, *Histoire et esprit*, p. 157 : « il s'agit plutôt de principes d'action que de principes d'être » (cf. H. Crouzel, *L'anthropologie d'Origène*, p. 365 and 384).

94. The neo-platonic scheme of descent from unity to multiplicity and ascent to the original unity underlies Erigena's thought ; cf. M. Cappuyns, *Jean Scot Érigène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, Louvain 1933, p. 307-308.

95. Cf. E. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, Paris 1948, p. 449. This « élan » is achieved through three levels of the soul, intuitive, discursive, sense operations ; cf. *ibid.*, p. 41 ; H. Crouzel, *La théologie de l'image de Dieu chez Origène*, p. 43, and F. Copleston, *A History of Philosophy*, vol. I, London 1946, p. 471.

the underlying structure of the spiritual states and ultimately from the psychological trichotomy of the soul.

As a result of this relationship, William's theology shares in the character of his spirituality and psychology. This explains the dynamic impetus of the theological stages. The theological stages, as we have seen, took the form of a movement towards the final stage of experimental knowledge through the Holy Ghost, with all the characteristics of the final spiritual state of perfect resemblance. This movement towards ' resemblance ' is indeed the dominant inspiration of William's spirituality and also of his trinitarian theology. Whether we approach his thought from the angle of the ' image ', or from the angle of the theological stages with their spiritual and psychological roots, we always find that these themes converge in the central one of the impetus towards resemblance through experimental knowledge given by the Holy Ghost.

Importance for the contemporary background.

The foundation of theology on a spiritual and psychological trichotomy has a further significance, which becomes of special importance in the light of the contemporary background. It implies that his psychology and spirituality determine to a considerable extent his theological method, demanding a consideration in turn of those aspects of his theology, which are proportioned to their corresponding psychological roots. If an element exists in man which is under the dominion of the senses and is wholly dependant on external authority, it is impossible for theology to pursue a course which does not take this element into consideration there must be some pedagogic process adapted to the nature of man in this state, giving special prominence to the life of the senses and to the basis of faith, before it is possible to approach the mystery of the Trinity from the angle of reason [96]. Finally after the rational consideration of the Trinity [97], those elements in theology must be introduced wich are proportioned to the highest state of man under the dominion of the Holy Spirit. This inclusion of elements both below and above reason, treated in their own right as essential stages in the evolution of the knowledge of the Trinity, contrasts strongly with

96. Cf. the long introduction to the central trinitarian section of the *Aenigma fidei* (PL 180, 397B-407C). In the course of this introduction the incarnation and the whole temporal economy is seen as the necessary preparation to enable man under the dominion of the senses in the animal state to rise to a knowledge of what is eternal ; cf. v. g. *Aenigma fidei* 402BC and *ibid.* 403CD.

97. This forms the subject of the central section of the *Aenigma fidei*, which we hope to treat fully in another article.

the tendency of the rising scholasticism, represented by St Anselm [98] and Peter Abelard to approach the Trinity almost entirely from the angle of metaphysics and logic.

III. — The Holy Ghost and the Restoration of Resemblance through Union with the Trinity. The Experience of the Trinity through amor-intellectus.

The whole question of *ratio fidei*, and the speculative treatment of trinitarian problems, which dominates his main trinitarian work, the *Aenigma fidei*, cannot be included here. It is hoped that this will in itself be the subject of a future article. It will then be shown how *ratio fidei* reaches its furthest point when, having approached the Trinity from every angle, it finds that the Trinity is best understood when it is understood to be beyond understanding [99]. This is the conclusion of the second stage in theology. But there is the further stage of a divine mode of knowledge, which preserves the mystery while giving in some sense a positive insight into the trinitarian life. This insight is not a rational penetration of the mystery, but an experimental, mystical knowledge, proportioned to the restoration of resemblance and given through the Holy Ghost, so that we can in some way experience the Trinity without understanding the mystery rationally. This aspect of William's theology is his most personal contribution to the theology of the Trinity, and is not directly or primarily polemical in character, but it is an important element in William's counteraction to his scholastic contemporaries. It is complementary to his bare assertion of the mystery in the stage of *ratio fidei* [100]. In this way he attempts to direct trinitarian theology away from the efforts at what was in his judgement a rational penetration of the mystery and to orientate it towards an experience of the Trinity communicated through a divine mode of knowledge, attained in proportion to our likeness to the Trinity [101].

---

98. R. Perino, *La dottrina trinitaria di S. Anselmo*, p. 191-210.

99. *Aenigma fidei* (PL 180, 426C).

100. Cf. a future article on the speculative aspect of the *Aenigma fidei*.

101. The value of the doctrine of the Trinity as a means of life rather than as a problem to be scrutinized by the reason is suggested in the famous text of St Bernard from *De consideratione* (PL 182, 799C) : « Scrutare hoc temeritas est, credere pietas est ; nosse vita, et vita aeterna est ». But it was William who was to expand this theme into a fully developed theology.

The Holy Ghost as the mutual union of the Father and the Son.

The foundation for this doctrine lies in the Augustinian theory of the Holy Ghost as the mutual bond between the Father and the Son, a trinitarian theme of great importance in William's theology.

But whereas with St Augustine the Holy Ghost is conceived primarily as mutual love according to his psychological illustration of the Trinity in terms of the Son as intellect and the Holy Ghost as love [102], William's conception is primarily that of the Holy Ghost as the unity between the Father and the Son : « quidquid commune est ambobus » [103]. Admittedly a tendency sometimes to describe the Holy Ghost solely in terms of the ' will ' and of ' love ' [104] shows that he found these terms particularly expressive of this union. But he never conceived the Holy Ghost exclusively or even primarily as love. The dominant theme is that of mutual union which explicitly includes also knowledge [105]. It is the note of the ' mutual ' which characterizes the Holy Ghost. It is not knowledge as such, but mutual knowledge [106], nor charity as such but the reciprocity of charity which is proper to the Holy Ghost [107].

Resemblance.

The Holy Ghost is therefore conceived primarily as the mutual union between the Father and the Son, which is the foundation for the doc-

---

102. Cf. v. g. *De Trinitate* (PL 42, 1079, 1087).

103. *Speculum fidei* (J.-M. DÉCHANET, *Le miroir de la foi*, p. 164-165 ; 393B) ; cf. also *De contemplando Deo* (PL 184, 374D-375A), *Meditativae orationes* (PL 180, 224B), *In Cantica* (PL 180, 483D, 506C), *Epistola ad fratres de Monte Dei* (PL 184, 349A), *Disputatio adversus Abaelardum* (PL 180, 259C), *Epistola ad Romanos* (PL 180, 561C, 591D).

104. *De natura corporis et animae* (PL 180, 722D), *Meditativae orationes* (PL 180, 213A), *Epistola ad Romanos* (PL 180, 667D), *De contemplando Deo* (PL 184, 376C), *Speculum fidei* (J.-M. DÉCHANET, *Le miroir de la foi*, p. 158-159 ; 391C).

105. *Speculum fidei* (J.-M. DÉCHANET, *Le miroir de la foi*, p. 162-163 ; 393A) : « Ea vero cognitio quae mutua est Patris et Filii, ipsa est unitas amborum, qui est Spiritus Sanctus ».

106. Cf. also, *ibid.* : « notitiam mutuam eorum... » ; *ibid.*, p. 164-165, 393B : « ibi mutua cognitio ».

107. *Ibid.* 393A : « communis voluntas est amborum » ; 393B : « mutua charitas ». Even when he speaks of the Holy Ghost simply as « the will or the love of the Father and the Son » as v. g. *De natura corporis et animae* (PL 181, 722D), his general doctrine of the Holy Ghost as whatever is common to the Father and the Son, implies that it is the mutual reciprocity of charity rather than charity as such which is proper to the Holy Ghost in William's doctrine. Cf. also L. MALEVEZ, *La doctrine de l'image et de la connaissance mystique*, in *Recherches de science religieuse* 22 (1932) p. 198, on the same question applied to « mutua cognitio ».

trine of the restoration of resemblance, a participation in the life of the Holy Ghost by sharing in the mutual union of the Father and the Son. This is described in terms of daring realism, portraying a unity of spirit, whereby the soul becomes as it were the life of the Holy Spirit himself. At the same time he guards carefully against the danger of pantheism. A text from the *Epistola ad fratres de Monte Dei* gives a clear expression of this doctrine.

> Dicitur autem haec unitas Spiritus, non tantum quia efficit eam, vel afficit ei spiritum hominis Spiritus Sanctus, sed quia ipsa ipse est Spiritus Sanctus Deus charitas : cum per eum qui est amor Patris et Filii, et unitas, et suavitas et bonum et osculum et amplexus et quidquid commune potest esse amborum in summa illa unitate veritatis et veritate unitatis ; hoc idem homini suo modo fit ad Deum, quod cum substantiali unitate Filio est ad Patrem, vel Patri ad Filium ; cum in amplexu et osculo Patris et Filii mediam quodammodo se invenit beata conscientia ; cum modo ineffabili inexcogitabilique fieri meretur homo Dei non Deus, sed tamen quod Deus est ex natura, homo ex gratia » [108].

This passage conveys the idea of a participation in the intratrinitarian life with forceful realism. In this state of « unitas Spiritus » the soul really shares in the very life of the Holy Ghost, « hoc idem homini suo modo fit ad Deum ». Man in a mysterious but real way becomes this mutual unity. This union is not merely the effect of an extrinsic action of the Holy Ghost : « Non tantum quia efficit eam vel afficit ei Spiritum hominis Spiritus Sanctus », nor is it merely a psychological union of mind and will. It is a real union of being on the ontological plane [109], and in a certain sense *is* the Holy Ghost : « ipsa ipse est Spiritus Sanctus ».

The reservation in this text that this is not a subtantial union with God « non Deus », but a union through grace, « quod Deus est ex natura, homo ex gratia », is expressed more strongly in a similar text

---

108. *Epistola ad fratres de Monte Dei* (PL 184, 349AB).

109. Cf. also *De contemplando Deo* (PL 184, 376D-377A) showing the ontological character of this union. Hourlier in his essay on the comparison between St Bernard and William's *Liber de amore* (cf. I. Hourlier, *S. Bernard et Guillaume de Saint-Thierry*, in *S. Bernard théologien* [*Analecta sacri Ordinis Cisterciensis*, 9, 1953, fasc. 3-4] p. 223-233) comments on the greater emphasis on the union between God and man in William's doctrine stressing its more ontological character (*ibid.*, p. 230) : « S'il nous était permis de forcer les positions, nous dirions qu'au terme de ses recherches S. Bernard situe la possession de Dieu dans la béatitude de l'amour qui réunit deux êtres ; Guillaume de Saint-Thierry situe la connaissance dans la béatitude de l'unité en un seul être ». Cf. also his interpretation of St Bernards « sic affici, deificari est » (*ibid.*, p. 232) : « Il n'entend pas par là que nous devenions un seul être avec Dieu, mais que nous nous transformions complètement en la volonté de Dieu », implying that St Bernards conception of deification is on a more psychological level.

from the *Speculum fidei* where a series of antitheses accentuates this distinction [110].

But this distinction does not obliterate the reality of a real participation in the life of the Holy Ghost [111], and the reconciliation of these two apparently incompatible ideas is expressed in the term *similitudo* as opposed to *unitas*. Although there is *unitas spiritus* between man and the Trinity, man does not become the actual *unitas* between the Father and the Son, which is the Holy Ghost himself in substantial uncreated union. He becomes the *similitudo* of this unity [112], a term which conveys the sense of a real participation in the mutual unity of the Father and the Son, without actually being that unity substantially. This is the meaning of the doctrine of the restored ' resemblance ', the term of the image of the Trinity in man.

« *Amor ipse intellectus est* ».

This state of restored resemblance is inseparable from the theme of the experimental knowledge of the Trinity characteristic of the third stage in theology, as is evident from William's strict equation between knowledge and likeness in the last of the theological stages. We not only become like God in so far as we know him, but we also know him in so far as we become like him [113]. This experimental knowledge acts

110. *Speculum fidei* (J.-M. DÉCHANET, *Le miroir de la foi*, p. 164-165 ; 393B) : « In creatore... in creatura... in propria natura... in gratia... in aeternitatis incommutabilitate... in temporali permutatione ».

111. M^lle^ Davy (cf. M.-M. DAVY, *Théologie et mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, Paris 1954, p. 166-168, footnote) opposes Père Déchanet's interpretation that William's doctrine of resemblance implies an ontological resemblance with the Holy Ghost on the grounds that the distinctions made by William between the substantial uncreated union of the Trinity and the union of resemblance through grace prove that William is referring only to a created gift. But the texts imply more than a created gift and show that William intended to convey the idea of a real *participation* in the life of the Holy Spirit. M^lle^ Davy impoverishes William's doctrine by stressing only one of the two antitheses, both of which have been carefully emphasized by Père Déchanet (cf. *Œuvres choisies*, p. 158), where he speaks of an « identité qui persiste au cœur de la distinction ». The Holy Spirit is « plus que donateur de la grâce qui unifie. Il est cette grâce, il est cette union d'une manière mystérieuse, certes, mais non moins évidente ».

112. *Speculum fidei* (J.-M. DÉCHANET, *Le miroir de la foi*, p. 164-165 ; 393B) : « ibi mutua cognitio Patris et Filii unitas est, hic hominis ad Deum similitudo ». This theme of the Holy Ghost, the substantial unity of the Father and the Son as the foundation for our participated unity, is shown also in the following texts : *De natura corporis et animae* (PL 180, 722D), *Meditativae orationes* (PL 180, 213 ABCD, 224BCD, 231A), *In Cantica* (PL 180, 483CD, 520B), *Aenigma fidei* (PL 180, 399CD), *De contemplando Deo* (PL 184, 374D, 376BCD).

113. *Speculum fidei* (J.-M. DÉCHANET, *Le miroir de la foi*, p. 164-165 ; 393C) :

in reciprocal causality with the restored resemblance, likeness causing knowledge, and knowledge causing a further degree of likeness until the final union of knowledge and likeness is achieved in the beatific vision [114]. It is therefore only through being in a manner what the Trinity is, that we can arrive at the highest knowledge of the Trinity.

It is a knowledge of love as contrasted with that of faith [115]. It has a certain analogy with knowledge of the senses and of the rational intellect, the basis for this analogy being a conformity between the knower and the thing known [116]. But it is a higher mode of knowledge [117], and is like a sense of the soul in relation to the things of God [118]. It is of its nature incommunicable and can only be known through experience [119], and is a divine mode of knowledge [120].

Knowledge in the strict or only metaphorical sense ?

There has been considerable discussion as to whether *amor-intellectus* is knowledge in the strict sense of the term, or as to whether it is merely an affection of the soul acting as a substitute for knowledge or as a preparation for knowledge through the restoration of likeness by charity [121]. On this point the judgement of Père Déchanet is more convincing than that of Gilson. William refers clearly to this know-

« quem in tantum videbit, sive cognoscet, qui cognoscet vel videbit, in quantum similis ei erit ; in tantum erit ei similis, in quantum eum cognoscet vel videbit. Videre namque ibi seu cognoscere Deum, similem est esse Deo, et similem ei esse, videre seu cognoscere eum est ». Cf. also *Aenigma fidei* (PL 180, 399B), *Epistola ad fratres de Monte Dei* (PL 184, 350B).

114. Cf. L. Malevez, *La doctrine de l'image, loc. cit.*, p. 267-268.

115. *Speculum fidei* (J.-M. Déchanet, *Le miroir de la foi*, p. 162-163 ; 392D) : « Cognitio autem haec Dei alia fidei est, alia amoris vel charitatis ».

116. *Ibid.*, p. 154-157 (390 D-391A), *Meditativae orationes* (PL 180, 213ABC). Cf. also J.-M. Déchanet, *Guillaume de Saint-Thierry, Méditations et prières*, Brussels 1945, p. 45 ; L. Malevez, *La doctrine de l'image, loc. cit.*, p. 182 ff.

117. *Speculum fidei* (J.-M. Déchanet, *Le miroir de la foi*, p. 154-155 ; 390D) : « Major tamen et dignior sensus ejus et purior intellectus, amor est ; si fuerit ipse purus ».

118. *Ibid.*, p. 156-157 (391A) : « in eis vero quae sunt ad Deum sensus mentis amor est ». Cf. also *Meditativae orationes* (PL 180, 213BC).

119. *De natura et dignitate amoris* (PL 184, 393C) : « hoc discere non potest, nisi experiendo, sic nec communicare potuit inexperto » ; *Meditativae orationes* (PL 180, 246C) : « nec ratione discuti, nec exponi verbis, nec sensibus potest concipi ».

120. *Meditativae orationes* (PL 180, 246C) : « Divinum quiddam est, et arrha vel pignus spiritus » ; *In Cantica* (PL 180, 504C) : « in quemdam spiritualem vel divinum formatur intellectum ».

121. Cf. J.-M. Déchanet, *Méditations et prières*, p. 50, 62 ff.

ledge as *cognitio* and *intellectus* [122], and the equation between knowledge and love is expressed in the famous phrase : « amor quippe Dei intellectus est » [123]. There is no reason why these terms should not be accepted with their literal force, unless the term knowledge is limited to purely conceptual, rational and discursive knowledge [124], or unless « amor ipse intellectus est » is interpreted as a formal identification of the faculties of reason and love [125], which is contrary to the texts of William [126]. Furthermore this knowledge is presented as an anticipation of the beatific vision. It is a *medium quid* [127] between the knowledge of God in this life and the full beatific vision. The eschatological character of this experimental knowledge, as a real anticipation of the final vision leaves little doubt that it is knowledge in a strict and not morely metaphorical sense, though a knowledge which is *sui generis* and transcendant both of sense and of reason.

Amor-intellectus and the mystery.

The eschatological aspect of *amor-intellectus* raises the question as to whether this knowledge in any way unveils the mystery of

122. Cf. v. g. *Speculum fidei* (J.-M. DÉCHANET, *Le miroir de la foi*, p. 162-163 ; 392D ; p. 164-165 ; 393A), *In Cantica* (PL 180, 491D, 499C, 500C, 504C, 505D).

123. *Disputatio adversus Abaelardum* (PL 180, 252C), *In Cantica* (PL 180, 491D, 499C).

124. Cf. the criticism made by Père Déchanet against Gilson (*Méditations et prières*, p. 68, footnote) : « il donne au mot connaissance une acception purement intellectuelle, notionelle, conceptuelle ».

125. *Ibid.*, p. 50, footnote. This is the interpretation given by Rousselot which Père Déchanet rightly answers by saying that « amor ipse intellectus est » should be translated not as « l'amour lui-même est intellect », but « l'amour est *une* intellection, une sorte d'entendement ». The opposition of M^lle^ Davy to Père Déchanet on this point (cf. M.-M. DAVY, *Théologie et mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, p. 211-215, footnote) is based on a confusion of this issue and she discusses the whole problem on the false question of the distinction of the faculties, love and knowledge, a distinction which Père Déchanet clearly admits.

126. Cf. *De natura et dignitate amoris* (PL 184, 393A) : « amor et ratio » ; *In Cantica* (PL 180, 504B) : « ratio et amor ». This is a clear assertion of the distinction of the faculties as such and the following (*ibid.* 504C) : « Fiunt que saepe duo isti oculi unus oculus... ratio transit in amorem », implies the interpenetration and union of these faculties in a single act of knowledge rather than the formal identification of these faculties as such.

127. *Meditativae orationes* (PL 180, 214C) : « Videant aliquatenus te qui es, quamvis non videant te sicut es ; sed tamen medium quid... », this is in the context of the direct beatific vision. Cf. 213D-214A, referring to the knowledge of God « facie ad faciem ». Cf. also *Speculum fidei* (J.-M. DÉCHANET, *Le miroir de la foi*, p. 168-169 ; 394BC) : « Hujus boni sensus et suavitas experientiae... quamvis non plena vera tamen est vita, et vere beata ; in futura plena et plene beata ».

the Trinity. In contrast with the rational knowledge of *scientia* the experimental knowledge which comes through love reveals God in some way directly as he is in himself : « ipsum vero quod est idipsum » [128]. It is not merely knowing about God, but knowing God. It is described as a beginning of a knowledge which is not that of faith [129]. Moreover it implies that the soul really becomes in a manner what God is, « unum Spiritum cum Deo esse » [130], just as the restored resemblance gives a real participation in the intratrinitarian life.

There is certainly a marked contrast between the confidence with which William describes the powers of *amor-intellectus* and his extreme reserve shown in the speculative parts of the *Aenigma fidei* on the powers of reason in the face of the mystery [131]. Can it be possible that this description implies somes kind of knowledge of the mystery itself ? Despite this contrast, the mystery still remains even with the divine mode of knowledge given in *amor-intellectus*, which, although a direct knowledge of God as he is in himself, remains obscure, « per speculum et in aenigmate » [132], and is « quaedam docta ignorantia » [133]. The conclusive text is from the *Meditativae orationes*, wich definitely asserts that the mystery still remains. The divine mode of knowledge given through the Holy Ghost is not an unveiling of the mystery, but induces a recognition of the incomprehensibility of God which comes precisely from the mystery of Trinity in unity and unity in Trinity. « Etiam ad hoc ei valeant unitas Trinitatis et Trinitas unitatis, ut pio et sobrio intellectu comprehendat non comprehendo majestatem divinae incomprehensibilitatis » [134]. Yet despite the incomprehensibility of the mystery, the soul under the influence of this knowledge is no longer disturbed by the mystery. The antithesis of Trinity and unity is in some way overcome, in so far as the focus of the mind on the Trinity does not prevent a simultaneous perception of the unity, nor does the unity prevent a simultaneous perception of the three Persons [135].

---

128. *Epistola ad fratres de Monte Dei* (PL 184, 353A).
129. *Aenigma fidei* (PL 180, 414D). Cf. p. 110-111.
130. *De contemplando Deo* (PL 184, 377A).
131. *Aenigma fidei* (PL 180, 426C).
132. *Ibid.* 399D ; *Epistola ad fratres de Monte Dei* (PL 184, 349C).
133. *Epistola ad Romanos* (PL 180, 638CD).
134. *Meditativae orationes* (PL 180, 214CD).
135. Cf. *ibid.* 214C : « ut sensum intuentis non dividat Trinitas, non confundat unitas (following Père Déchanet's correction of the reading from Migne ; cf. *Méditations et prières*, p. 120, footnote), non offendat Trinitas pietatem unum Deum quaerentis, non contristet substantiae unitas charitatem Patris et Filii dilectione gaudentis ». The implication may be that the mind no longer moving on a conceptual plane is no longer troubled by the antithesis of two apparently irreconcilable concepts. The same kind of intuitive vision of Trinity and unity is

Amor-intellectus and the Holy Ghost.

The essential element in *amor-intellectus* is the Holy Ghost. All the characteristics of this mode of knowledge, its divine character, its eschatological implications, its power to transform the soul into a likeness to God, producing *unitas spiritus*, are explained ultimately by this relationship with the Holy Ghost [136]. With the same realism that we observed in the restored resemblance, this knowledge through love in a certain sense really *is* the Holy Ghost, « ipse enim est amor noster » [137], and is therefore the very mutual knowledge which the Father and the Son possess of each other.

> Quibus ergo revelat Pater et Filius, hii cognoscunt, sicut Pater et Filius se cognoscunt ; quia habent in semetipsis notitiam mutuam eorum ; quia habent

---

expressed in the description of the ultimate beatific vision. *Aenigma fidei* (PL 180, 435C) : « uno simul cernent intuitu... visio illius contemplationis... non in tres dividetur, nec colligetur in unum », though even here in the beatific vision he does not speak of an elimination of the mystery.

136. Cf. *Speculum fidei* (J.-M. DÉCHANET, *Le miroir de la foi*, p. 156-165 ; 391CD, 392B, 393ABC) ; *Aenigma fidei* (PL 180, 399BCD) ; *Meditativae orationes* (PL 180, 213 ABC, 214BCD, 244BC, 246C) ; *In Cantica* (PL 180, 491D, 495A, 500CD, 502CD, 506BCD) ; *Epistola ad Romanos* (PL 180, 638CD) ; *De contemplando Deo* (PL 184, 376BCD).

137. *De contemplando Deo* (PL 184, 376B). The question of the identification of the virtue of charity with the Holy Ghost was much discussed among William's contemporaries. Cf. A. M. LANDGRAF, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, vol. I, Regensburg 1952, p. 220-237. This identification was taught by Peter Lombard, as is shown by the references of Landgraf to the *Sententiae* (cf. *ibid.*, p. 220-221). The opposite view was already held by Abelard (cf. *Epistola ad Romanos* ; PL 178, 860) and by Rupert of Deutz (*De officiis* ; PL 170, 300), where he distinguished clearly the Holy Ghost as « substantialiter amor » from the participation « accidentali dono ». Lombard's theory was still upheld by Odo of Ourscamp, but with Peter of Capua, Stephen Langton, William of Auxerre, John of Treviso and Hugh of St Charo the break with Lombard's doctrine was finally effected (cf. LANDGRAF, *op. cit.*, p. 234).

Despite an apparent similarity between William's doctrine and that of Peter Lombard, the question does not seem to have been treated from the same angle. William may have been influenced by Lombard's doctrine, but his approach to the question is very different. He does not explicitly consider the problem of a metaphysical identification of the Holy Ghost and the virtue of charity. His emphasis on the apparent identification of *amor-intellectus* with the Holy Ghost is intended to show that *amor-intellectus* is a real participation in the life of the Holy Ghost, without suggesting a formal identification of the Holy Ghost with the virtue of charity ; cf. p. 108-109, where ' resemblance ' is shown to be a real participation in the life of the Holy Ghost, yet through ' grace ' and not by ' nature ' in the ' creature ' and not in the ' creator '. Moreover the whole force of the argument is centered on the conception of the participation in the Holy Ghost as mutual union, rather than primarily as charity.

in semetipsis unitatem amborum, et voluntatem vel amorem ; quod totum Spiritus Sanctus est [138].

A personal experience or a theological construction ?

How far is *amor-intellectus* and the whole doctrine of 'resemblance' the expression of a personal experience ? A definite answer to this question is ultimately beyond the scope of theology. We can only tentatively put forward the solution that seems most probable. It is difficult to believe that the author who wrote with such understanding of this mode of knowledge had not been given some personal knowledge of this kind [139], yet at the same time we are struck by the manner with he presents it. He does not appear to be describing primarily a personal experience. The general tone of the texts is far from subjective. It is not a personal, subjective description of a vision of the trinitarian life, but a highly objective exposition of a theological theme, presented, as we have seen, according to a unified and logical sequence of thought, with the exact theological distinctions needed to expressed this profound and mysterious doctrine [140].

The most probable answer to this difficult question lies in the supposition of some intuition of union with the trinitarian life. Afterwards he would attempted to give some explanation in terms of philosophy and theology, through the Augustinian theology of the Holy Ghost with all the consequent deductions in relation to the restored resemblance and *amor-intellectus*.

The final result is not a mere description of an experience, nor a purely academic exposition of a theological thesis, but a theology of an experience, based on it and attempting to explain and justify it according to theological doctrine.

The « terminus ad quem » of William's theology.

We have seen how the three theological stages arise from their basic structure of the animal, rational and spiritual states, representing the evolution of the soul in its return to union with the Trinity. This structure imparts an essentially dynamic character to William's theo-

138. *Speculum fidei* (J.-M. DÉCHANET, *Le miroir de la foi*, p. 164-165 ; 393A).

139. Cf. J.-M. DÉCHANET, *Guillaume de Saint-Thierry*, p. 64-65.

140. Cf. especially *Speculum fidei* (J.-M. DÉCHANET, *Le miroir de la foi*, p. 158-170 ; 391D-394C) ; *Epistola ad fratres de Monte Dei* (PL 184, 348B-350B) ; *Meditativae orationes* (PL 180, 213A-214D).

logy expressing a continual movement towards a progressively higher mode of knowledge culminating in the divine mode of knowledge communicated through the Holy Ghost. This scheme presupposes the creation of the soul in the image of the Trinity, and the subsequent fall into the *regio dissimilitudinis* from which the soul has to return to union with the Trinity by means of these three spiritual states. The theme of the image of the Trinity is impregnated with the same dynamic character as that of the three theological stages. Fundamentally it represents the initial imprint given by the Trinity at the moment of creation impelling the soul towards union with the Trinity through perfect ' resemblance '.

We can now see how the basic theme of William's theology and its underlying spiritual and psychological structure is that of a dynamic impulse towards the goal of ' resemblance ' which is identical with the last of the theological stages and consists in a participation in the life of the Trinity, giving an experience of the Trinity through the Holy Ghost. It is therefore beyond doubt that the whole of William's trinitarian doctrine is ordered towards the participation in the intra-trinitarian life which is the subject of this chapter.

The personal role of the Holy Ghost ad extra in the work of sanctification.

In the *Aenigma fidei* William implicitly accepts the doctrine of appropriation. The question remains as to whether his treatment of our relationship to the Persons ad extra and in particular to the Holy Ghost is entirely explained by this doctrine. We are struck by the contrast between the texts on appropriation with their emphasis on the unity of the Persons in their action *ad extra* [141], and the texts which describe the Holy Ghost in realistic terms as the source of every gift throughout creation [142], and especially the texts quoted here in relation to the role of the Holy Ghost with regard to the restoration of resemblance and to the gift of experimental knowledge [143].

The problem of our special relationship in the work of sanctification to each Person of the Trinity as distinct from the other Persons is not

141. Cf. *Aenigma fidei* (PL 180, 421BCD, 435CD), *Disputatio adversus Abaelardum* (PL 180, 252CD, 253A), *De erroribus Guillelmi de Conchis* (PL 180, 336D-337A).

142. Cf. v. g. *Aenigma fidei* (PL 180, 439C-440D). This long text is summed up in the words 439CD : « Donum enim Dei intantum est Spiritus Sanctus, ut donorum Dei quae nemo omnia habet, qui Spiritum Sanctum non habet, quorum quicumque habet ullum non nisi in Spiritu Sancto habet ».

143. Cf. p. 108-109.

explicitly considered by William. But the question remains as to whether his doctrine definitely excludes this possibility and as to whether it is fully intelligible in any other way. In answer to this question it should be noticed that the texts treating of appropriation are concerned with another problem from that of the texts on the restoration of resemblance. The texts treating of appropriation are concerned with the attributes of the divine essence in opposition to Abelard's supposed attempt to make the attributes of power, wisdom and love constitutive of the Persons, whereas the texts treating of resemblance are concerned with our participation in the life of the Holy Ghost, conceived as the mutual unity of the Father and the Son. The difficulty in the texts on ' resemblance ' is partly that he is treating primarily of the union of the soul with the Trinity, and not technically of the trinitarian problems of the inseparability of the Persons as in the texts treating of appropriation in the *Aenigma fidei* and in the polemical works. There is no explanation of what is meant by such expressions as : « Dicitur autem haec unitas spiritus, non tantum quia efficit eam vel afficit ei spiritum hominis Spiritus Sanctus »[144], or : « hic autem facit illud in eo in quo fit, et faciendo per gratiam in ipso est »[145] referring to the action of the Holy Ghost in effecting our resemblance[146]. However it can be presumed that he did not intend to contradict his assertion of the traditional doctrine of the unity of the operation of the Trinity *ad extra*, known later as the unity of efficient causality. But the essential point of these texts does not lie in the conception of an action *ad extra*, but in the participation in the life of the Holy Ghost in what William conceived as proper to the Holy Ghost, the mutual unity of the Father and the Son : « non tantum quia efficit eam... sed quia ipsa ipse *est* Spiritus sanctus... in amplexu et osculo Patris et Filii mediam quodammodo se invenit beata conscientia »[147]. The question here is that of *participation in a relationship* and not of an *action ad extra*. The arguments for appropriation do not apply in this case, and there is no evidence that William intended to exclude any other explanation than that of appropriation. Furthermore the meaning of a participation in what is *proper* to the Holy Ghost cannot be explained in terms of the doctrine of appropriation, which presupposes that the attribute or action appropriated is common to the whole Trinity.

---

144. *Epistola ad fratres de Monte Dei* (PL 184, 349A).

145. *Speculum fidei* (J.-M. DÉCHANET, *Le miroir de la foi*, p. 164-165 ; 393B).

146. Expressions such as *efficit, facit*, without an explicit formulation in terms of causality, tend towards what is now called efficient causality.

147. *Epistola ad fratres de Monte Dei* (PL 184, 349AB). Cf. also *Speculum fidei* (J.-M. DÉCHANET, *Le miroir de la foi*, p. 168-169 ; 394B).

A further reason for the existence of this special relationship lies in William's conception of the Holy Ghost as the initial link, the bond of union relating us to the Father and the Son, parallel to the argument used for supposing the existence of a special relationship to the Holy Ghost in the work of sanctification in the Greek Fathers, as for instance St Cyril of Alexandria [148]. This argument is applied to the traditional scheme « ex Patre, per Filium, in Spiritu, ad Patrem », and its strength lies in the conception of the Holy Ghost as the ' bond of union ' between ourselves and the Trinity, leading us through the Son to the Father. Analogously, is it unreasonable to apply this argument to William's conception of the Holy Ghost as the mutual bond between the Father and the Son, and therefore the initial link, the ' bond of union ' between ourselves and the Father and the Son ?

Moreover this relationship of our sanctification to the Holy Ghost is not a casual theme in William's theology, suggesting a merely rhetorical significance, but it is at the very core of his whole doctrine of the return of the soul to God through the restitution of resemblance, which is conceived in strict dependance on what is proper to the Holy Ghost.

In conclusion it can be said that William gives no explicit teaching on this subject, but the existence of a special relationship to the Holy Ghost in our sanctification is implicit in his doctrine [149]. The question of a special relationship to the Father and the Son is less apparent. Through the Holy Ghost as the mutual bond the soul is related in a personalistic manner to the Father and the Son « in amplexu et osculo Patris et Filii » [150], but the relationship precisely to what is proper to the Father and what is proper to the Son is less clearly in evidence than with the Holy Ghost.

Emphasis on the Persons rather than the nature.

Throughout these texts treating of our participation in the life of the Trinity through resemblance, it is the Persons of the Trinity and

148. Cf. J. Mahé, *La sanctification d'après saint Cyrille d'Alexandrie*, in *Revue d'histoire ecclésiastique* 10 (1909) p. 30-40, 469-492 ; cf. especially p. 478.

149. This raises the question of the possibility of a special assimilation to each Person. In addition to the discussion of this question in the article of Mahé quoted above, cf. especially C. Vagaggini, *Il senso teologico della liturgia*, p. 164-165, for the possibility of a special assimilation to what is proper to the Persons in the order of extrinsic formal causality.

150. Cf. *Epistola ad fratres de Monte Dei* (PL 184, 349B) ; *Speculum fidei* (J.-M. Déchanet, *Le miroir de la foi*, p. 168-169 ; 394B).

especially the Holy Ghost who are in the foreground [151], which contrasts strongly with the entitative sections of the *Aenigma fidei* treating of the mystery of the Trinity through the analysis of the divine nature [152]. This illustrates one of the characteristics of William's trinitarian theology. In general, when he treats of the Trinity entitatively *quoad se* or polemically, the emphasis is on the divine nature. When he treats of the Trinity *quoad nos*, the emphasis is on the Persons.

The historical origins of amor-intellectus.

William chooses the text from St John « similes ei erimus quoniam videbimus eum sicuti est » [153] as the basis for his equation between knowledge and likeness. He reverses the text showing that it is equally true to say that we shall know God because we shall be like him as to say that we shall be like him because we shall know him [154].

The immediate origin of the formula « amor ipse intellectus est » is St Gregory the Great [155]. But there are frequent references to this

151. It is through the Persons and in particular through the Holy Ghost that the divine nature is made present, rather than through the divine nature that the Persons are made present. Cf. *Speculum fidei* (J.-M. DÉCHANET, *Le miroir de la foi*, p. 168-169 ; 394B) : « In amplexu et osculo Patris et Filii, qui Spiritus Sanctus est, hominem quodammodo invenire se medium, et ipsa *caritate* (*the Holy Ghost*) *Deo* unire, qua Pater et Filius unum sunt » ; cf. also *Epistola ad fratres de Monte Dei* (PL 184, 349A). Cf. TH. DE RÉGNON, *La sainte Trinité*, vol. IV, p. 532 : « Les anciens Grecs, et même les anciens Latins, visaient toujours les personnes *in recto*. Pour eux, l'inhabitation des Personnes n'est point le résultat de la présence de la nature divine ; mais tout au contraire, la présence de la divinité dans le juste est le résultat de l'arrivée d'une Personne divine, comme on pourrait dire : l'homme est dans cette chambre, puisque Pierre y habite ».

152. To be explained in a later article.

153. *I Jo.* 3, 2-3. Cf. *Speculum fidei* (J.-M. DÉCHANET, *Le miroir de la foi*, p. 164-165 ; 393BC) ; *Aenigma fidei* (PL 180, 399A).

154. See, p. 109.

155. St GREGORY, *Homiliarum in Evangelia* 27 (PL 76, 1207A) : « amor ipse notitia est » ; cf. also St GREGORY, *Moralia*, XXIV, 6, 12 (PL 76, 293A) : « quam tamen praesentiam et sentire possit et explere non possit ». Cf. M. FRICKEL, *Deus totus ubique simul*, Freiburg i. Br. 1956, p. 12-13. But the mysticism of St Gregory has a more intellectual character than that of William, and the *amor-intellectus* of William lacks the constant tension towards a purely intellectual insight that we find in St Gregory. Cf. FRICKEL, *ibid.*, p. 13 : « Es offenbart sich nämlich in den kontemplativen Texten Gregors sehr stark ein Suchen nach rationaler Wesenserkenntnis. Die mystische Erfahrung als solche kann die Einsicht der Schau weder vermitteln und noch weniger ersetzen. Der Schau aber ist Kern und Ziel der gregorianischen Mystik, welche fast nirgends die liebende Einswerdung mit Gott hervorhebt... » William evidently makes higher claims than St Gregory for the value of *amor-intellectus* in the order of actual knowledge. Cf. p. 110-111 and FRICKEL, *op. cit.*, p. 13, footnote 24 : « BUTLER, *Western Mysti-*

mode of knowledge among the Fathers [156] ; which have their ultimate source in Plotinus [157]. This traditional doctrine becomes an important element in 12th century monastic theology not only with William but also with St Bernard [158], although with St Bernard this doctrine takes

---

cism 98, und noch weniger LIEBLANG, *Grundfragen*, werden dem intellektuellen Zug in der Mystik Gregors nicht gerecht ».

156. Cf. J.-M. DÉCHANET, *Méditations et prières*, p. 49-50, where he refers to ORIGEN, *In Cantica* (ed. BAEHRENS, VIII, p. 91, 29 ; 100, 28-29 ; 220, 7-26 ; 223, 26-29 ; 233, 9-13), to St CYRIL OF ALEXANDRIA, *In Joannis Evangelium* (PG 73, 182A) and also in a general way to St Gregory of Nyssa, St Augustine, Scotus Erigena. St Augustine refers to love as a means of knowledge in the *Confessions* VII, 10 (PL 32, 742) : « Qui novit veritatem, novit eam ; et qui novit eam, novit aeternitatem, charitas novit eam ». Cf. also DIONYSIUS, *De divinis nominibus* (PG 3, 714AD) and the comment by R. ROQUES, *L'univers dionysien*, Paris 1954, p. 125 : « Une telle connaissance n'est pas séparable de l'amour, et c'est en effet l'amour de Dieu qui l'accomplit ».

157. Cf. J.-M. DÉCHANET, *Guillaume et Plotin*, in *Revue du moyen âge latin* 2 (1946) p. 241-260 for a comparison between William and Plotinus, showing the close parallel between many of the texts of William including *Speculum fidei* (J.-M. DÉCHANET, *Le miroir de la foi*, p. 154-157 ; 390D-391A) and *Enn.* VI, 7, 34, 35. The whole of the concluding section of the *Speculum fidei*, he shows to be based closely on the sixth Ennead. He shows (*op. cit.*, p. 256-259), that William often follows those parts of the Enneads which are least often quoted in the general patristic tradition, comparing the texts of Plotinus followed by William with those quoted by P. HENRY in his *Études plotiniennes, Les états du texte*, Louvain 1938, p. 399-408 and 416-423 and *Plotin et l'Occident*, Louvain 1934, p. 224-225. Père Déchanet observes that there is no reference to the sixth Ennead in St Augustine and that those parts of the Enneads quoted most closely by William are absent from the general tradition : « Je veux dire qu'on ne les rencontre chez aucun des anciens auteurs païens ou chrétiens qui, de Porphyre à Claudien Mamert et à Boèce, ont cité, copié, ou commenté, ou paraphrasé les divers traités de Plotin » (*op. cit.*, p. 256-257). He concludes to a knowledge of Plotinus by William either directly or through an intermediary. This possibility of a knowledge of Plotinus through an unknown intermediary is supported further by the reference of Malet to the importance of unknown or lost translations as a medium in the transmission of oriental ideas in the 12th and 13th centuries. Cf. A. MALET, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, p. 171. It is possible that the Plotinian doctrine of the « one » may have influenced William in the construction of this whole doctrine in terms of unity, from the first principle of the Holy Ghost as mutual union to the communication of this intratrinitarian unity through resemblance and knowledge through likeness. Cf. the emphasis at the end of the *Speculum fidei*, on the return to unity (J.-M. DÉCHANET, *Le miroir de la foi*, p. 177-179 ; 396C) : « ad unum nos vocant, ad unum nos mittunt », a text compared by Père Déchanet to *Enn.* VI, 9, 4, ed. E. BRÉHIER, p. 176 (cf. J.-M. DÉCHANET, *Guillaume et Plotin, loc. cit.*, p. 251).

158. Cf. v. g. St BERNARD, *In Cantica* (PL 183, 1181A) : « Charitas illa visio, illa similitudo est » ; cf. also E. GILSON, *La théologie mystique de S. Bernard*, p. 172-177 ; J. CHÂTILLON, *Influence de S. Bernard sur la scolastique*, in *S. Bernard théologien*, p. 274 ; M. STANDAERT, *La spiritualité de saint Bernard*, in *S. Bernardo, Pubblicazione commemorativa*, Milan 1954, p. 47 ; P. E. WELLENS, *S. Bernard mystique, ibid.*, p. 87.

a rather different form and is not given the complete theoretical development that is found in William's theology [159]. The themes of knowledge through likeness, a mystical experience based on the restoration of resemblance, becomes one of the dominant features of 12th century cistercian spirituality. The special contribution of William in this respect lies in his close application of this theme to the dogma of the Trinity.

The foundation of a tradition of Trinitarian mysticism.

In general William is a representative of what Dom Cuthbert Butler has called 'Western mysticism' [160]. In particular it is of interest to note that the Dionysian tradition, which is so much in evidence in his treatment of *ratio fidei* in the sections of the *Aenigma fidei* on the divine names [161], has not exercised any deep influence on the more specifically mystical aspects of his theology. Despite allusions to the *theologia negativa* [162], the actual descriptions of the experience of *amor-intellectus* express a mysticism of light rather than darkness, of illumination rather than the way of unknowing [163], and illustrate the

159. Hourlier in his article on the comparison between St Bernard and William (cf. *S. Bernard et Guillaume de Saint-Thierry*, in *S. Bernard théologien*, p. 223-233) writes of this doctrine (p. 229) : « Si l'abbé de Clairvaux admet volontiers l'idée, il ne lui donne pas, il s'en faut de beaucoup, la même importance dans ses développements : il se borne à utiliser, quand l'occasion s'en présente, une conclusion, dont Guillaume a échafaudé toute la théorie ». A further difference is the more important place given by William to the Holy Ghost in *amor-intellectus*. Cf. J. HOURLIER, *ibid.*, p. 231-232 and J.-M. DÉCHANET, *Aux sources de la spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry*, p. 16-17.

160. C. BUTLER, *Western Mysticism*, London 1922, especially p. 179 ff.

161. Cf. v. g. *Aenigma fidei* (PL 180, 426C, 428D-429A).

162. Cf. p. 112 and *Speculum fidei* (J.-M. DÉCHANET, *Le miroir de la foi*, p. 168 ; 394C).

163. Cf. especially *Speculum fidei* (J.-M. DÉCHANET, *Le miroir de la foi*, p. 158 ; 391D-392D), treating of this experience in terms of light, illumination, and joy (v. g. *ibid.* 391D) : « transmutetur... in gaudium illuminantis gratiae et sensum illuminatae conscientiae ». In the *Epistola ad fratres de Monte Dei* (PL 184, 349CD), even though this knowledge is in this life « speculum » and « aenigma », it is compared to a light : « lumen quoddam vultus Dei ostenditur (sicut lumen clausum in manibus patet et latet ad arbitrium tenentis) ». The texts treating of *amor-intellectus* from *In Cantica* refer in a similar way to the experience of illumination ; cf. v. g. (PL 180, 500D) : « sensibile quiddam fit divini cujusdam gaudii, et illuminantis ac beatificantis gratiae, quod solus amor illuminatus sentire permittitur ; suavitas quaedam... » ; cf. also *ibid.* 508C. In this respect his mysticism has a very different character from that of Ruysbroeck and Eckhart, Tauler, Suso, who were strongly influenced by the Dionysian theology of negation, which became a prominent element in Western contemplative tradition from the 12th century onwards (cf. C. BUTLER, *Western Mysticism*, p. 181). It is of interest

contrast observed by Dom Cuthbert Butler, when he distinguishes in this respect the mystical theology of St Augustine, St Gregory and St Bernard from that of Dionysius. In line with this general tradition, William nevertheless offers his own contribution, which is of considerable importance both for the theology of mysticism and for the theology of the Trinity. This is due to the profound relationship which he establishes between *amor-intellectus* and the dogma of the Trinity. We have already observed the doctrinal expression of the experience of *amor-intellectus* which integrates this experience into a closely reasoned theological structure. This introduces a strictly theological element which distinguishes William's treatment of this kind of knowledge from the eminently ' practical ', ' descriptive ' character which Dom Cuthbert Butler sees as one of the dominating features of ' Western ' mysticism. The dogmatic element in this experience consists above all in the intimate relationship between *amor-intellectus* and the Trinity.

This doctrine is based on the text of St Matthew : « nemo novit Filium nisi Pater ; neque Patrem quis novit nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare » [164]. A knowledge of this kind is suggested in the text from St John referring to the coming of the Holy Ghost : « in illo die vos cognoscetis quia ego sum in Patre meo, et vos in me, et ego in vobis » [165], indicating a special knowledge given through the Holy Ghost.

It is one of the most important contributions of William's theology to have developed this doctrine into a fully formed theology. Before William there are references to an experimental knowledge of the Trinity [166], but there is no real theology of this subject. Reypens in his

---

to observe this difference, in view of the similarity between the trinitarian character of William's contemplative experience and that of the Flemish mystics such as Eckhart and Ruysbroeck.

164. *Mt.* 2, 27 ; cf. also *Epistola ad fratres de Monte Dei* (PL 184, 352C), for a reference to *Jo.* 17, 21 : « ut et ipsi in nobis unum sint ».

165. *Jo.* 14, 20-21.

166. Cf. L. Reypens, art. *Dieu (connaissance mystique)*, in *Dictionnaire de spiritualité* III, Paris 1957, col. 883-929 ; cf. col. 888-890 for references to the mystical knowledge of the Trinity until the 12th century. Cf. Origen, *In Numeros* (PG 12, 639-640, 1280B) ; St Gregory of Nyssa, *In sanctum Stephanum* (PG 46, 717AB) ; Haymon, *In II Epistolam ad Corinthios* (PL 117, 662D-663A) ; St. Bernard, *In Cantica* (PL 183, 812AB, 811AC). He mentions also Evagrius, referred to also in this connection by P. Sherwood O. S. B., in *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor* (*Studia Anselmiana*, 36), Rome 1955, p.125, in relation to the article of I. Hausherr, *Ignorance infinie*, in *Orientalia christiana periodica* 2 (1936) p. 351-362 ; cf. especially p. 357-358 referring to the knowledge of the Trinity through the restoration of the image : « La réceptivité du *νοῦς* par rapport à la contemplation de la Trinité fait tellement partie de son être qu'elle sert à la définir ».

article in the Dictionary of Spirituality « Connaissance mystique de Dieu » shows how in this respect William is the founder of a whole tradition of a trinitarian mysticism [167]. The special importance of his theology on this point lies in the relation of *amor-intellectus* to the Trinity. It is not merely an experience of the Trinity without an intrinsic connection between this knowledge and its basis of trinitarian doctrine. On the contrary this knowledge is so closely connected with the Trinity that it has its whole raison d'être in William's conception of the Holy Ghost as the mutual unity of the Father and the Son. It is therefore a mysticism which is *essentially* trinitarian in so far as theologically it is unintelligible in this structure except in relation to the Trinity. Moreover this experience of the Trinity is not only an accidental element in his theology. It is the culmination of his central theme of the transition of the soul from image to resemblance. The whole of his theology is ordered towards this point. It is in this sense we can say that his theology is an original contribution to the history of the dogma of the Trinity.

Comparison with St Augustine.

It is clear by now that this is the heart of William's trinitarian spiritual and psychological doctrine. The interest of his doctrine of image-

167. Reypens refers explicitly to the influence of William on Hadewijch (*loc. cit.*, col. 893). He observes that the Rhineland mysticism is specially characterised by its trinitarian character, and mentions John of Colognes (col. 901), Eckhart (col. 902) as being in this tradition. Cf. also his reference to the interpretation of the text of St John : « ut et ipsi in nobis unum sint », by Ruysbrœck (col. 909) wich gives to this text the same mystical significance as in the interpretation given by William.

There is one point on which this article is misleading. It is divided into two sections, treating first of mystical knowledge through assimilation by means of love, and secondly of an intellectual intuition of the divine essence through a trinitarian mysticism. He mentions the importance of William in both sections, but it is especially in the second section that he sees him as the founder of a tradition (cf. col. 892). This tends to overemphasize the intellectual character of William's mysticism, even referring explicitly to his teaching on a vision of the « id quod » of God (col. 891). This is contrary to the text quoted on this subject by Père Déchanet (*Méditations et prières*, p. 43), *Meditativae orationes* (PL 180, 224C) : « similitudinem autem ipsam Dei conferet nobis visio ejus, qua Deum videbimus, *non quod est*, sed sicut est ». This knowledge as Père Déchanet points out (*op. cit.*, p. 45) is reserved not to a purely intellectual vision, but to the « sensu illuminati amoris ». Cf. *Epistola ad fratres de Monte Dei* (PL 184, 353A) : « Ipsum vero quod est ipsum, id quod est cogitari omnino non potest, nisi quantum ad hoc sensu illuminati amoris attingi potest ». Cf. also C. KIRCHBERGER, *Richard of St Victor*, London 1957, p. 71-72, for the probable influence of William on Walter Hilton, one of the English Mystics referring to HILTON, *The Scale of Perfection*, 34-36

resemblance is above all that it centres on this experimental participation in the intratrinitarian life. The difference in accentuation from St Augustine's treatment of the image in relation to the Trinity is still more in evidence than in the comparisons made in the first chapter. Although, as was shown [168], St Augustine's doctrine of the image is directed ultimately towards the contemplation of the Trinity, the whole direction of St Augustine's thought centres round the Trinity in creation, whereas the whole trend of William's thought is towards the participation through image-resemblance in the *uncreated* Trinity. The distinction could almost be summarized by saying that St Augustine is interested in showing the Trinity in the image of man, whereas William is interested in showing the term of the image of man in the Trinity.

Comparison with St Bernard.

This doctrine of William's can be compared with that of St Bernard's in two ways, illustrating both the similarity and the differences in these two representatives of 12th century Cistercian monastic theology. Like St Bernard, William's theology is based on the theme of the journey of the soul as the image of God [169]. Both of them give that special emphasis on experience, on the 'interiorisation' of theology [170]. But there are important differences, which help us to see the specific contribution of William. St Bernard is interested primarily in the analysis of love [171], despite his allusions to *amor-intellectus* [172]. William is con-

168. Cf. p. 96-97.

169. Cf. p. 98.

170. Cf. p. 86, 106.

171. Cf. J. Hourlier, *S. Bernard et Guillaume de Saint-Thierry*, in *S. Bernard théologien*, p. 223-233 ; cf. p. 225-229. Hourlier is treating specially of the comparison between St Bernard and William in the *Liber de amore* showing the distinction of doctrine and outlook as illustrated in St Bernard's *De diligendo Deo* and the works of William, *De contemplando Deo* and *De natura et dignitate amoris*, which have been falsely attributed to St Bernard. For instance on the question of the primacy of love in St Bernard, he writes (*ibid.*, p. 229) : « Dans l'ensemble de son œuvre S. Bernard s'intéresserait moins à la connaissance qu'à l'amour, alors que Guillaume se préoccuperait davantage de lier l'un à l'autre et d'arriver à la pleine connaissance de Dieu ». Although Hourlier is treating especially only of certain works of these authors, there is no indication that he thinks that these differences of outlook are less apparent in their other works, and his conclusions (*ibid.*, p. 232-233) suggest a more general comparison. Cf. also W. P. Delfgauw, *La nature et les degrés de l'amour selon saint Bernard*, in *Saint Bernard théologien*, p. 234-235 ; cf. especially p. 234 : « La doctrine de la charité est la doctrine centrale de saint Bernard. Tout le reste conduit à elle et s'explique par elle ».

172. Cf. *supra*, p. 119-120.

cerned above all with the union of the two faculties, giving an experience *sui generis* which is really knowledge in the strict sense although it is not knowledge of a rational kind [173]. Moreover in this knowledge through love there is a much more explicit relationship to the Trinity than in the mystical theology of St Bernard. The union of the soul with the Word is at the centre of the doctrine of St Bernard, union with the Holy Spirit at the centre of the doctrine of William [174]. It is precisely this foundation in William's conception of the Holy Spirit as mutual union of the Father and the Son which gives to his mystical theology its special character of the experience of the trinitarian life [175]. Therefore we can summarize these differences in the general way. St Bernard's mystical theology is primarily that of the soul as image in the journey to union with the Word through love. William's mystical theology is primarily that of the soul as image in the journey to union with the Trinity through the Holy Ghost, giving the experience of *amor-intellectus*, which is not only love but also knowledge in the strict sense.

In this way William's doctrine meets the scholastic *fides quaerens intellectum* more closely on the plane of *knowledge*. We can detect the implied antithesis between what he conceived as Abelard's attempt to penetrate the mystery of the Trinity through the knowledge of reason and his own doctrine of the experience of the Trinity through the *knowledge* of *amor-intellectus* in the Holy Ghost.

Image-resemblance and the Greek conception of deification.

The ' Orientale lumen ' is reflected thoughout William's works in various ways. One of the most interesting aspects of this influence is the apparent antithesis of transcendance and immanence. Throughout the passages of the *Aenigma fidei* treating of *ratio fidei* there is the constant Dionysian theme of the transcendance of God over human reason [176]. The Trinity was only understood when it was understood to be beyond our understanding. In these more mystical passages of William's works, relating to the final stage in the ascent of the soul, it is rather the immanence of the Trinity to the soul which is accentuated.

---

173. Cf. p. 109 ff.

174. Cf. J. HOURLIER, *loc. cit.*, p. 227-228, and p. 231 ; cf. especially p. 228 : « Lorsqu'on veut comparer les deux abbés, non seulement dans les traités qui font l'objet de cet exposé, mais dans l'ensemble de leurs œuvres, on reconnaît que saint Bernard fait la part la plus large au Christ, alors que Guillaume insisterait plus volontiers sur le Saint-Esprit dans notre sanctification ».

175. Cf. especially p. 113.

176. Cf. v. g. *Aenigma fidei* (PL 180, 426C, 428D-429A).

We participate in the trinitarian life through the Holy Ghost by means of the restoration of the 'image' to the completed 'resemblance'. This conception of the return to the divine life in terms of conformity with the original impulse of our nature historically as the image of God is in line with the general mentality of Oriental thought. Grace in Oriental thought is conceived less as a free action of God superimposed on man from without and offering him an entirely new life, than as a return to the deepest historical roots of his nature [177].

An original synthesis.

This is undoubtedly William's finest theological achievment. It rests on a blend of traditional elements, which are not merely juxtaposed, but form an organic and unified synthesis, resulting in an original conception of the relation of the Trinity to the spiritual life. The basis is the Augustinian doctrine of the Holy Ghost in the intratrinitarian life, though even here William gives to this doctrine his own special emphasis. This is developed through a highly realistic conception of the role of the Holy Ghost *ad extra*, reminiscent of the emphasis of the Persons in Scripture and the Greek Fathers. The element of *amor-intellectus* comes ultimately from Plotinus. Finally there is the affinity with the Greek conception of deification immanent to the soul in close conformity with the nature of man in the historical sense as image of God. Each of these elements is shown in intrinsic and necessary mutual relationship, and fused so as to form a doctrine of the experience of the Trinity, which is peculiar to William.

The theoretical value of this doctrine.

This synthesis constructed from the doctrine of the Holy Ghost as the mutual union of the Father and the Son is persuasive in its unity and its logic. The question is how far its objective value depends on the initial premise of the doctrine of the Holy Ghost, which is

177. Cf. M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, Paris 1957, p. 295 : « La *deificatio* des Grecs ne se définit donc pas immédiatement en liaison avec un épisode historique, humain ou divin, et la grâce se présente sous l'aspect d'une réalité objective plus que comme une disposition bienveillante du cœur de Dieu, au cours de son libre rapport personnel avec l'homme. Elle est alors en nous comme une nature, selon laquelle l'homme est *imago Dei*. Suivre cette nature, c'est s'assimiler à Dieu. Guillaume de Saint-Thierry, dont on connaît les perceptions orientales, est un bon témoin de cette position, lors même qu'il lui superpose l'analyse augustinienne ». A few lines earlier Chenu describes this Greek conception of « re-creation » not so much as a *reformatio* but as a return to the original state of paradise.

only a theological opinion dating principally from St Augustine [178]. If this opinion is not accepted, has William's doctrine nothing to contribute ?

We have already referred to the role of the Holy Ghost in the traditional economy, *ex Patre, per Filium, in Spiritu,* as the bond of union between ourselves and the Trinity [179]. It seems that it is possible to transpose William's doctrine to this traditional scheme and to show that it can offer an important contribution to the traditional teaching on the action of the Persons *ad extra.*

Fundamentally William's doctrine rests on the idea of the Holy Ghost as the bond of union between ourselves and the Trinity. It is through the Holy Ghost, the substantial bond of union between the Father and the Son that we achieve ' resemblance ' which is participated union. This participated union gives rise to an experimental knowledge which comes precisely through our degree of likeness to the Trinity. If we apply his doctrine to the traditional scheme, we find that the basic doctrine with all its consequences of the Holy Ghost as the 'bond of union' between ourselves and the Trinity is still valid. The only difference lies in the reason *why* the Holy Ghost is the 'bond of union'. In William's doctrine the reason lies in the Augustinian conception of the Holy Ghost as the mutual union between the Father and the Son, whereas in the traditional economy the reason lies in the place of the Holy Ghost in the scheme : *ex Patre, per Filium in Spiritu.*

This application of William's doctrine on the experience of the Trinity to the traditional trinitarian scheme of the economy of the Persons *ad extra* enables us to see that mystical experience is trinitarian in its deepest foundations and arises from an assimilation to the Holy Ghost drawing us into union with the Trinity and so communicating to us an experimental knowledge arising from that unity. It suggests also that mystical experience, in view of its basic trinitarian roots, tends of its very nature towards some experience of the trinitarian life.

Conclusion.

The basic theme of William's trinitarian theology is undoubtedly that of the Holy Ghost as the mutual unity of the Father and the Son, effecting the restored resemblance to the soul and communicating an experimental knowledge of the Trinity. The reason for this conclusion

178. Cf. M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus,* Münster 1927, p. 369 ff.

179. Cf. p. 117.

lies in the existence of the basic theme of the return to resemblance which is the main impulse of William's thought on the psychological, spiritual, and on the theological plane. Therefore the trinitarian theme which gives the whole 'raison d'être' to this resemblance is on a different plane from those other aspects of William's trinitarian theology, which we hope to consider in a later article. It is essential to his most basic doctrine in the sense that if this key point is removed, the doctrine of the restored resemblances loses its whole 'raison d'être'.

Furthermore, as the experimental knowledge of the Trinity is inseparable from the doctrine of the Holy Ghost and the restored resemblance, we can say with equal truth that this experience of the Trinity is at the very heart of his doctrine and is the end to which whole doctrine, theological, spiritual and psychological is directed. It is precisely here that we discover the originality of William's contribution to the history of the dogma of the Trinity. Against the historical background of the approach through psychology with St. Augustine, through metaphysics with St. Anselm and through logic with Peter Abelard, William's approach is predominantly through mystical experience. In this respect he was the founder of a tradition which was to develop with the school of Eckhart, Suso, Tauler and Ruysbroeck. This is an important moment in the history of theology both for the study of mysticism and for the study of the theology of the Trinity. For William developed a theory of mystical experience which was *essentially* trinitarian, and on approach to the Trinity which was *essentially* mystical.

Finally we touch here on questions of great importance not only historically but also for the whole theoretical treatment both of mystical and of trinitarian theology. William's theology recalls to us the need to understand the true relationship of the dogma of the Trinity to the whole psychological and spiritual development of man, and also suggests possibilities of further reflection on the question of the dogmatic roots of the mystical life.

Prinknash Abbey, Gloucester. O. Brooke O.S.B.

Mediaevalia

1. Eine neue « œuvre de synthèse » über Joachim von Fiore.

(Morton W. Bloomfield, Joachim of Flora) [1].

In der Hebdomade 1950-57 ist seit H. Grundmann, *Neue Forschungen über Joachim von Fiore*, 1950, und J. Bignami-Odier, *Travaux récents sur Joachim de Flore*, in *Moyen Age* 58 (1952) 145-161, nunmehr ein dritter Forschungsbericht über den Verkünder des Hl. Geist-Zeitalters erschienen, diesmal in den Vereinigten Staaten, der ein lebendiges Zeugnis für das seit G. La Pianas *Critical Survey*, in *Speculum* 7 (1932) 257-282, immer stärker anwachsende Interesse in der Neuen Welt ablegt. Es ist Bloomfield, der gemeinsam mit Marjorie Reeves einen wertvollen Aufsatz : *The Penetration of Joachism into Northern Europe*, in *Speculum* 29 (1954) 773-793 veröffentlichte, gelungen sich neben seinen Vorgängern seinen Platz zu sichern und sich nicht nur den Neuerscheinungen seit 1950 etwa zu widmen, sondern eine Reihe von wichtigen Ergänzungen (subquestions) zu verschiedenen nach seiner Ansicht zur Zeit noch nicht lösbaren Hauptproblemen des Gesamtgebietes zu bringen, vor allem durch kritische Analyse und Zusammenstellung der zahlreichen Hypothesen, besonders betreffs Joachims Quellen einerseits, und durch Erweiterung der festzustellenden Einflusssphäre seiner Ideen andrerseits. Den Abschluss bildet eine « versuchsweise » gegebene Kennzeichnung seiner Bedeutung.

Für sein kleines Joachim-Kompendium setzt sich der Verfasser die Erörterung von den folgenden fünf Hauptproblemen zum Ziel : Quellen oder Vorgänger, Persönlichkeit und Leben, Werke, Lehre und ausgeübten Einfluss, von denen nach seinem Urteil nur das letzte gründlich und von vielen Seiten durchforscht sei. (Abgesehn von dem besonders starken Interesse an diesem Thema dürfte dies aber auch durch das reiche vorliegende Material über die von Joachim ausgelösten Impulse und religiösen und andern Bewegungen begründet sein).

Bloomfields Stellungnahme zu den zum Teil mit Heftigkeit umstrittenen Fragen zeichnet sich im allgemeinen durch gesundes Urteil und bemerkenswerte Vorsicht aus. Seine Stärke liegt im Überblick über die Kontroversen und gesicherten Resultate. An neuen Joachim-Ausgaben würdigt der

---

1. M. W. Bloomfield, *Joachim of Flora, A Critical Survey of his Canon, Teaching, Sources, Biography and Influence*, in *Traditio* 13 (1957) 249-311.

Verfasser die Edition C. Barauts, *De vita S. Benedicti* etc., in *Analecta sacra Tarraconensia* 24 (1951) 33-122 unter Zustimmung zu dessen Echtheit, und hebt ferner die Bedeutung des *Libro delle Figure*, in 2. Auflage vermehrt um vier Bilder des MS *Oxford Corpus Christi College 255 A* (nicht *225 A*) ed. L. Tondelli, M. Reeves, B. Hirsch-Reich (Bd. II), 1953 hervor, sowie (S. 259) die Klärung der Verhältnisse der Handschriften. Im Einzelnen ist aber richtig zu stellen, dass das längst bekannte MS *Dresden A. 121* bereits die vollständige Figurensammlung enthält, die Zeichnungen aber so unbedeutend sind, dass sie fast unbeachtet blieben, und nur Fournier darin den verlorenen *Liber Figurarum* beiläufig zu erkennen glaubte. Die Bedeutung von Tondellis Fund liegt vielmehr darin, dass die Prachthandschrift von Reggio die Bedeutung der Figuren für Joachims Schrifttum und ihren Einfluss auf Dante und Andere erkennen liess. Die Angaben über die Illustrierung sind nicht ganz zutreffend. Der Jesaiaskommentar enthält im Text nur zwei unechte, sonst nicht bekannte Figuren (f. 9^v : *14 onera* ; f. 50^v : *Forma tabernaculi federis*), während eine kleine unechte Figurensammlung, die *Premissiones*, diesem untergeschobenen Werk wie der 2. Auflage des nicht illustrierten Jeremiaskommentars (1525) vorausgeschickt ist. Der Traktat *Super IV evangelia*, zu dem eine der Figuren des *Liber Figurarum*, die im Reggio MS fehlt (Tafel XX), gehört (s. Tondelli I^2, 97), ist sonst nicht illustriert ; dies ist eine Besonderheit der drei Hauptwerke. Die auf Petrus Lombardus bezügliche trinitarische Figur (ohne dessen Namen hinter der *perfidia* der dritten, nach Joachims Ansicht falschen Auffassung der Dreieinigkeit) findet sich ausschliesslich in der Hs. Dresden (*Libro delle Figure*, II, Tafel XXIIa ; II^2, Tafel XXVIa ; s. a. Bd. I, S. 60) vermutlich weil sie in dieser Hs. übersehen wurde, trägt diese doch auch sonst noch verdächtige joachitische Spuren, wie die Bezeichnung der *Expositio in Apocalypsim*, hier in der Fassung als *Nova Apocalypsis* bezeichnet, als *Liber secundus evangelii eterni* (!) (s. Grundmann, *Neue Forschungen*, S. 27). Bloomfield stimmt zwar der Echtheit des *Liber Figurarum* fast uneingeschränkt zu (S. 259), übersieht aber, dass für die längeren Begleittexte einer Reihe von Figuren mit demselben Recht wie für den Benedikt-Traktat, Joachims stilistische Eigentümlichkeiten in Anspruch genommen werden können (vgl. auch Grundmann, *Neue Forschungen*, 22 : « Überall im Text ist Joachims Stil unverkennbar »). Besonders wichtig ist ferner Grundmanns sonstige wohlbegründete Zustimmung zur Echtheit des *Liber Figurarum* (*ibid.*, 20-23), obwohl « es dahingestellt bleiben muss, ob Joachim selbst sie (d. h. die Tafeln) zu einem Buch als ' Illustrations- und Erklärungsband ' zu seinen Schriften zusammenfasste und veröffentlichte, oder ob das erst seine Leser taten ».

Obwohl sich die Meisten, die sich gründlich mit dem *Liber Figurarum* beschäftigt haben, für dessen Echtheit einsetzten, sind in den letzten Jahren Zweifel daran erneut ausgesprochen worden, jedoch ohne nähere Begründung, so von A. Frugoni und M. Batllori (s. weiter unten) : also schon nach dem Bekanntwerden des MS *Oxford Corpus Christi College 255 A* aus dem frühen 13. Jahrhundert und dem Nachweis der Kriterien für

die Echtheit in der englischen *Introduction* zum Tafelband des *Libro delle Figure*, II[2], S. 22 zu Kap. III, sowie dem Vergleich der echten Figurensammlung samt echten Texten mit der unechten der *Premissiones* (cf. M. Reeves, B. Hirsch-Reich, *The « Figurae » of Joachim of Fiore, Genuine and Spurious Collections*, in *Mediaeval and Renaiss. Studies* 3, 1954, 170-199).

Seit Bloomfields Forschungsbericht ist die, ursprünglich von Buonaiuti geplante Edition einer kleineren Joachimschrift : *Adversus Judeos a cura di* A. Frugoni [2] als No. 95 der *Fonti per la storia d'Italia* (1957) erschienen, die im nächsten Heft der *Recherches* ausführlicher behandelt werden soll. Deshalb sei hier nur erwähnt, dass die von Batllori aufgefundene Handschrift *Rom Archiv der Karmeliter A. O. III. 556. A*, aus der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts mit ziemlich verderbtem Text, noch nicht dafür verwendet werden konnte ; vgl. M. Batllori [3], *Dos nous escrits espirituals d'Arnau de Vilanova*, in *Anal. sacra Tarraconensia* 28 (1955 ; gedruckt 1956) 45-70. Ausser 7 Werken des katalanischen Laientheologen, darunter dem von Batllori hier edierten, ungemein aufschlussreichen *Tractatus quidam in quo respondetur obiectionibus que fiebant contra tractatum Arnaldi de adventu Antichristi* enthält die bisher kaum beachtete Handschrift 4-5 echte Joachimschriften : abgesehn vom *Liber exortatorii* (f. 10[b]-123[c]), wie der Titel des Traktats *Adversus Judeos* hier wie im MS Reggio (Emilia) lautet, noch den *Dialogus de prescientia Dei et predestinatione*, *In Evangelium Johannis* (Teil von *Super IV Evangelia*), *De ultimis tribulationibus*, ferner die wohl echte *Expositio prophetie anon. reperte anno 1184 temporis Lucii Pape* ; ausserdem *Sybille Erithree vaticinium* und weitere Joachim untergeschobene Stücke. In der Verteidigung von Arnold von Villanovas Antichristtraktat, in dem er sein mystisches Erlebnis mit dem Befehl einer innern Stimme, ihn niederzuschreiben, schildert, findet sich auch der bemerkenswerte Hinweis (S. 66), dass wegen der Verdammung von Joachims Traktat gegen Peter Lombardus die Gläubigen vom Studium von Joachims Schriften abgeschreckt wurden.

Dankenswerter Weise weist Bloomfield auch auf einige bisher unbekannte Hss. hin, ausser einer der unechten *Summula...*, sowie des Traktats *De septem sigillis* (S. 257, A.3), vor allem auf eine wichtige Hs. der *Concordia* : *Florenz Bibl. Laurenziana 358*, in deren sorgfältig ausgeführten illustrierenden Figuren sich der Miniator bei dem die Trinität und die drei Zeitalter symbolisierenden Baum (f. 13[b]) eine dämonisierende Änderung erlaubt, indem er ihn aus dem Mund eines umgestülpten Dämonenkopfes mit kurzen Tierohren an den Schläfen und mit zweizipfliger Mütze hervorgehen lässt. Es ist schade, dass M. Reeves diese Miniatur für ihre kürzlich erschienene Zusammenstellung aller ihr aus 14 MSS bekannt geworde-

2. Für seine Zweifel an der Echtheit des *Liber Figurarum* s. Einl., S. XXI f. ; der apokryphe Charakter der *Epistola subsequentium figurarum* wurde von M. Reeves, B. Hirsch-Reich im oben zit. Aufsatz *The « Figurae »*, S. 180-182 eingehend begründet.

3. Gegen Echtheit des *Liber Figurarum*, S. 47, A. 8.

nen Baumfiguren in ihrem ausgezeichneten Aufsatz : *The « Arbores » of Joachim of Fiore,* in *Studies in Italian Medieval History presented to Miss E. M. Jamison, Papers of the Brit. School at Rome* 24 (1956) 129 ff. noch nicht verwenden konnte. Es ist ferner von Interesse, dass diese Laurenziana-Hs. die im Venediger Druck f. 106[a], sowie in verschiedenen *Concordia*-Hss fehlende Figur der *Septem etates* mit Text enthält, und zwar in der vollständigen Fassung, *Liber Figurarum,* Tafel XVIIIa.

Bei Behandlung von Joachims Lehre (S. 256-260) stösst sich Bloomfield an der unsystematischen und widerspruchsvollen Denkweise dieses « lyrical thinker », an seinem « murky » (dunklen) Stil. Aber er wird Joachims bis zum Äussersten entwickelten Denken in Entsprechungen, das nach Swedenborg in der Neuzeit verloren gegangen ist, nicht gerecht. Andrerseits ist der Verfasser bereit, mit Buonaiuti Joachims Grundidee unter bestimmten Voraussetzungen « logisch » zu nennen, also die Folgerichtigkeit in der Annahme des 3. *status* des Hl. Geistes anzuerkennen. Er versteigt sich dann aber so weit, die Zurückweisung einer solchen Annahme durch den hl. Thomas von Aquino aus « Mangel an Kraft » (S. 269) zu bewerten. Man darf wohl auch kaum den Kalabreser Seher als eine mehr rückwärts als vorwärts schauenden Geist kennzeichnen (S. 269), vielmehr scheint es gerade seine besondere Stärke zu sein, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in ihren Entsprechungen als ein Gesamtes in seinem Geist zu tragen und von der Vergangenheit aus die Gestaltung der Zukunft zu verkünden.

Zu der viel umstrittenen Frage, ob der Verkünder des Hl. Geistzeitalters Mystiker war, äussert sich Bloomfield mit Vorsicht und der Einschränkung, man könne ihn höchstens... einen « sozialen oder historischen » Mystiker nennen. Dies Thema bedarf noch einer gründlichen Untersuchung ; denn die letzten mystischen Erlebnisse, wenn auch nur in Andeutungen berührt, nicht allein ihre genaue Beschreibung als Thema eines Werkes, machen den Mystiker ; ferner sind Exegese und Mystik keine Gegensätze, wie es von Andern betont wurde, man braucht nur an die Predigten des hl. Bernhard von Clairvaux über das Hohelied zu denken.

Bei einer im ganzen wohlabgewogenen Darstellung von Joachims Lehre wirkt ein Fehlgriff um so peinlicher : die Behauptung (S. 268 f.), in der Gestalt des Königs Ozias von Judäa sei « eine strenge Verdammung des zweiten Zeitalters und Joachims eigener Zeit enthalten », jenes, als dessen Vorläufer Ozias stets erscheint, sei « charakterisiert durch die Einmischung der weltlichen Macht in die Geschäfte der geistlichen ». Zu den von Bloomfield gebrachten Parallelen (in der *Concordia,* 4, 2, f. 43[r] und 5, 18, f. 134[v]) zwischen Adam und Ozias, von denen der Eine unter die Götter, der Andere unter die Priester gezählt werden wollte, sei hier noch auf die wichtige Parallele zwischen Beiden, die die Wurzel des ersten und zweiten Baumes (des AT und NT) darstellen, in *Conc.* II, 2, Kap. 7, f. 22[c] verwiesen die mit den Worten schliesst : « et hoc quidem secundum concordiam ». Dann aber heisst es weiter : « secundum vero spiritualem intellectum uterque significat Christum Jesum qui erat verus Deus et verus sacerdos, pro similitudine tamen carnis peccati extimatus est a populo quasi leprosum

et percussus a Deo et humiliatus etc. » Die Hauptfunktion des Ozias ist die als Zeitgenosse des Propheten Jesaias, mit dem die messianische Prophezeiung begann, d. h. nach Joachim die *initiatio* des Zeitalter des Sohnes ; ferner bildet in Joachims für sein System äusserst wichtigen Generationenrechnung, als Ausdruck der Regelmässigkeit der Geschichte (im AT und NT), Ozias genau den Mittelpunkt, wie es in der AT *Concordia*-Tafel des *Liber Figurarum*, Tafel III ausgesprochen ist : « Hic est medius terminus generationum a Jacob usque ad Christum et idcirco mittuntur prophete a diebus Ozie... » Die Tage des Ozias und Jesaias werden auch in dem auf *Expositio in Apocalypsim*, f. 40c-d beruhenden Bild der Zugtrompete als deren *nodus insertionis ad novum initiandum testamentum* dargestellt, vgl. Tondelli, *Il Libro delle figure*, I, 86 f., I², 88 f. ; für die Verwendung in den pseudo-joachimschen *Premissiones* : M. Reeves, in *Med. and Renaiss. Studies* 3 (1954) 195.

Wie erwähnt bietet der Verfasser eine dankenswert vollständige Zusammenstellung der zahlreichen Hypothesen über Joachims Vorgänger, bezw. Quellen (aus der Russo für eine etwaige 2. Auflage seiner Joachimbibliographie ein Sonderkapitel schöpfen könnte) unter Scheidung der trinitarischen und der geschichtsphilosophischen Probleme : von byzantinischem Einfluss (S. 271, 279, besonders 282-288), ferner von Gilbert de la Porrée ; Origenes, Augustin, den sogen. deutschen Symbolisten (nach A. Dempf), Grundmann ; ferner den von der Joachimforschung bisher kaum beachteten Parallele seiner Lehre mit jüdischer Mystik (A. 121), die G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 3rd ed., 1955, 178 f. (jetzt auch in deutscher Ausgabe : *Die jüdische Mystik in ihren Hauptrichtungen*, Zürich 1958, S. 196 f.) aufdeckte. Es ist die Idee von den Schemittoth, von den aufeinanderfolgenden Perioden kosmicher Entwicklung ; jede von ihnen steht sozusagen unter der Herrschaft einer der 7 unteren der 10 Sephiroth (dem Wort Sphären verwandt), der Manifestationen Gottes, Barmherzigkeit, Stärke usw., die einen wesentlichen Bestandteil der kabbalistischen Lehren bilden. Scholem weist auf die merkwürdige Gleichzeitigkeit der Entwicklung dieser Lehren in der jüdischen Mystik in Katalonien mit der Zuordnung der drei Personen der Trinität zu drei aufeinanderfolgen sollenden (historischen) Zeitaltern in Kalabrien, bei Joachim hin, zwischen denen kein direkter Zusammenhang nachgewiesen werden kann (s. a. schon *Enc. judaica* IX, 1932, 687) [4]. Hier sei eingeschaltet, dass Bloomfield (S. 310, A. 196 a) den Vorwurf jüdischer Abstammung eines Ordensgenossens (mit dem « barbarischen » Namen) Joachim durch den Zisterzienserabt Gottfried von Auxerre wegen des frühen Datums, vor 1180, für Joachim von Fiore ablehnt ; wer aber sonst könnte mit dessen Worten : « Ecce enim quartus e celo cecidit Cato, novo genere prophetandi... sed blasphemas disseminans novitates... », vor allem auch : « quod cisterciensis ordinis cum voluerit monachum sese exhibet et abba-

4. Neuerdings auch *La signification de la loi dans la mystique juive* II, in *Diogène* 15 (1956) S. 28 f., ferner S. 37 f. wo noch weitere Parallelen aufgezeigt werden. Bei der Dauer von je 7000 Jahren für jede Schemittah ist jedoch diese Parallele auf das Prinzip einzuschränken.

tem esse » (Joachim wurde vor 1177 Abt von Corazzo) gemeint sein ? Gottfrieds Brief ist gedruckt bei J. LECLERCQ, in *Analecta monastica* II (*Studia Anselmiana*, 31), Roma 1953, S. 200 f., der ihn auf Joachim von Fiore bezieht. — Es wäre ein frühes Zeugnis auch für die Anfeindungen des kalabreser Abtes innerhalb des Zisterzienserordens, nicht nur wegen seiner trinitarischen Ideen (s. H. GRUNDMANN, *Neue Forschungen*, S. 43), sondern auch um seiner Prophezeiungen und Schriftauslegung willen.

Auf einen sehr naheliegenden Einfluss auf Joachim weist, andrerseits, Bloomfield im Anschluss an Gerhart LADNER hin : auf die Zisterzienserreform und die mit ihr verbundenen Erneuerungsideen, vgl. dessen Aufsatz : *Die mittelalterliche Reformidee und ihr Verhältnis zur Idee der Renaissance*, in *Mitteil. Instit. österreich. Geschichtsforsch.* 60 (1952) 57.

Über die ziemlich spärlichen Dokumente zu Joachims Biographie gibt Bloomfield einen guten Überblick. Miss E. M. Jamison, die Finderin des Tutini MS in der Biblioteca Naz., Neapel, *Brancacciana I. F. 2*, das inzwischen von Baraut veröffentlicht wurde (s. Bloomfield 289 und die Anm. 177 und 197), wies mich auf den Aufsatz von Doris M. STENTON, *Roger of Howden and Benedict*, in *Engl. Hist. Review* 68 (1953) 574-582 hin, in der auf Grund eines bisher unbekannten Dokuments Roger von Hoveden als Autor der *Gesta Henrici II et Riccardi I* wie seiner eigenen Chronik nachgewiesen wird, sodass nunmehr gesichert ist, dass er in der letzteren als Augenzeuge über Joachim berichtete. Damit wäre das Misstrauen, das verschiedene Forscher unbegründeter Weise dem Bericht gegenüber äusserten, endgültig zurückgewiesen.

An inzwischen edierten Urkunden erregen diejenigen für Joachims Klostergründung in S. Giovanni in Fiore in *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven u. Bibliotheken* 36 (1956), hrsg. Walther HOLTZMANN II, 4 ff. Interesse.

Der letzte Abschnitt von Bloomfields Forschungsbericht (S. 294-307) ist dem bis ins 17. Jahrhundert reichenden, mannigfaltigen Einfluss Joachims, wie auch dem des ihm untergeschobenen Schrifttums gewidmet.

Es fehlt jedoch eine Sondergruppe der gegnerischen Schriften, Predigten, Disputationen, wie sie Russo in seiner Joachim-Bibliographie zusammenstellt (S. 161-163). Vgl. auch meine Ergänzungen in *Rech. Théol. anc. méd.* 24 (1957) 37, 44. Zu der Literatur über Joachims Nachwirkung wäre neuerdings B. SMALLEY, *John Russel O. F. M.*, in *Rech. Théol. anc. méd.* 23 (1956) 300-304, sowie Norman COHN, *The Pursuit of the Millennium*, 1957, in dem Joachim und seiner Nachwirkung ein Teil des 5. Kapitels — in nicht immer ganz zutreffender Darstellung — gewidmet ist, hinzuzufügen.

Über die weniger bekannte Berufung der Augustiner-Eremiten auf Joachims Verkündigung zukünftiger Orden vom 14. bis zum 17. Jahrhundert handelt neuestens M. REEVES in ihrer aufschlussreichen Studie : *Joachimist Expectations in the Order of Augustinian Hermits*, in *Rech. Théol. anc. méd.* 25 (1958) 111-141. Unter Anderm wird auch das Interesse Johann Erghoms an den echten und untergeschobenen Joachim-Schriften ; der Kreis der Augustiner, aus denen Anfang des 16. Jahrhunderts die

Venediger Drucke hervorgingen, sowie die heftigen Angriffe des Generals der Augustiner Chorherren, Gabriele Pennotto (1624) auf Joachim und dessen Verteidigung durch den Zisterzienser Fr. Bivar (1627) näher untersucht.

Mit besonderer Anerkennung ist die Fülle der verwendeten Literatur durch Bloomfield hervorzuheben, besonders für speziell Probleme, z. B. im Hinblick auf den etwaigen Einfluss der Griechen (S. 284-288) und der Parallele in der Annahme eines 3. Zeitalter des Hl. Geistes bei spätern russischen Sekten (S. 288), die nach Bloomfield auf eine gemeinsame byzantinische Quelle zurückgehn dürfte.

Zum Abschluss, zwecks allgemeiner Charakteristik seiner Bedeutung, zollt der Verfasser dem Geschichtsphilosophen Joachim seine volle Anerkennung als Begründer einer organischen (oder biologischen) Theorie (S. 308 f.) im Gegensatz zu der zyklischen oder linearen Auffassung der geschichtlichen Entwicklung. Diese erscheint ihm mit Recht als seine hervorragendste und originale geistige Leistung, in der er als der Vorläufer der grossen deutschen Geschichtsdenker des 19. Jahrhunderts, vor allem von Schelling und Hegel u. A. erscheint. Gerade bei diesem zutreffenden Urteil ist es schwer verständlich, warum Bloomfield im letzten Satz diesem « höchst ungewöhnlichen und begabten Mann von grosser geistiger Intensität » die Entdeckung wichtiger Ideen « by some accident or wild intuition » zumutet. Es is die Gabe des Genius, seiner eigenen Zeit weit voraus zu sein ; so ist Joachims Gabe, die sich vorbereitende Zeitenwende lange vorher innerlich zu erfahren und zu verkünden, wenn auch dann die geschichtliche Wirklichkeit bei ihrem Eintreten ein ganz anderes Gesicht trägt, wenn auch gewisse seiner Ideen erst nach Jahrhunderten wieder auftauchen. Trotz der angemerkten Mängel in Einzelurteilen ist des Verfassers erneute Präsentierung des Gesamtstoffes und Verwendung bisher wenig beachteter Literatur zu bestimmten Fragen von entschiedenem Wert für die Joachim-Forschung, sowie ein wichtiger Beitrag für die bibliographische und « canonical » Vorarbeit für die kritische Edition der echten und untergeschobenen Werke Joachims, die er als dringend befürwortet (S. 251 A. 4).

Zum Abschluss einige wenige *corrigenda*. Leider hat Bloomfield bewusst den Titel seines Aufsatzes nach dem Vorbild La Pianas gewählt : Joachim of Flora. Hoffentlich wird endlich diese Verdrehung des Namens, die nach des Verfassers Liste englischer Literatur (S. 249 A. 1) zuerst in einem Aufsatz von Holmes 1874 auftaucht, aus dem englischen Sprachbereich verschwinden. Grundmann hat in *Neue Forschungen* S. 10 A. 1 auch die Namensform « von Floris » (Genitiv) widerrufen und als die richtige, nach Joachims Kloster S. Giovanni di (oder : in Fiore) die Bezeichnung von Fiore festgelegt (auf französisch oder lateinisch : de Flore). Verwirrend aber ist Bloomfields Terminologie betr. Joachita und gar Pseudo-joachita. Joachita, englisch Joachite, bezeichnet nach Salimbene einen Anhänger Joachims, und darf nicht in der lateinischen Form auf die Werke angewendet werden, z. B. S. 251 A.3 : work « on Joachita and ps.-Joachita », mit dem die echten und unechten Schriften Joachims gemeint sind ; ps.-

Joachite (cf. A. 6 u. 30) ist eine Tautologie (s. a. GRUNDMANN, in *Theol. Literaturzeitung* 64, 1939, Nr. 5, Sp. 176 A. 1). Die englische Anwendung des Adjektivs : « Joachite » sollte sich auf Anhänger wie untergeschobene Werke beschränken ; denn in dem Satz S. 305 : « The Trinitarian circles are probably Joachite » müsste darunter ihre Unechtheit verstanden werden ; sie sind aber (nicht nur « probably ») ein echter Bestandteil von Joachims *Concordia, Expositio* und des *Liber Figurarum*, wie es Bloomfield auch gemeint hat. Zu S. 287 sei angemerkt, dass nach der Benediktinerregel c. 49 der Abt *Pater spiritualis* genannt wird, dies also nicht auf byzantinisches Vorbild zurückgeführt werden muss.

NACHTRAG.

In einem nach Abschluss dieses *Mediaevale* erschienenen Aufsatz : *Piers Plowman and the Three Grades of Chastity*, in *Anglia, Zeitschrift für englische Philologie* 76 (1958) 227-253 sucht Bloomfield selbst auf bisher unbeachtete Wesenszüge des in dieser Dichtung des späten 14. Jahrhunderts (B XVI und C XIX) vorkommenden, schwierig zu enträtselnden Baumsymbols durch Vergleich mit verschiedenen Bäumen in Joachims Figurenbuch neues Licht fallen zu lassen. Danach erscheint bei Beiden der Baum als « schematisches und chronologisches Symbol » (S. 247), das das Wachstum der Heilsgeschichte verbildlicht. Der *Baum der Vollkommenheit* Langlands mit dem Schema der Verheirateten, Witwen, Jungfrauen, die den drei Personen der Trinität entsprechen sollen, ruft tatsächlich Erinnerungen an Joachims Lehren herauf. Mit Recht betont der Verfasser, dass er keine direkte Parallele im Figurenbuch gefunden hat und auch nicht versuchen will, direkte Abhängigkeit zu beweisen. Leider ist jedoch das auch als Bild-Illustration beigegebene Beispiel aus dem Oxforder MS, Edition II², Tafel XXII, von den Herausgebern L. Tondelli : « Cerchi trinitari svolgentesi in ramificazioni », von M. Reeves und B. Hirsch-Reich : « Trinitarian Tree-Circles » benannt, da sich in ihnen das Baumsymbol mit dem der trinitarischen 3 Kreise in einzigartiger Form verschmilzt, nicht ganz zum Vergleich geeignet, wenn auch die drei Teile dem Zeitalter des Vaters, Sohnes und Hl. Geistes entsprechen. Auch hat dieser « Baum » keine drei Wurzeln, sondern sich überkreuzende Abzweigungen, entsprechend den drei Söhnen Noahs. Die drei Stützen des in Piers Plowman vorkommenden Baumes als Symbol der Trinität verleiten leider Bloomfield dazu, eine vermutliche Parallele in einer Joachim-Figur (Tafel XVI) zu suchen (S. 248, Anm. 1). Aber weder in dieser AT-Figur, noch der dazugehörenden NT-Figur (Tafel XVII), zusammen Babylon-Roma genannt, klingt die Trinität auch nur an, ja im echten *Liber Figurarum* nicht einmal das Baumsymbol. Ihr Gegenstand ist auch nicht die Menschheitsgeschichte, sondern die Kämpfe, bezw. Verfolgungen des Samens Abrahams, bezw. der Christen. Ihre Darstellung vollzieht sich von einer runden Kurve als Basis in 3 aufsteigenden und 3 abfallenden Halbellipsen, mit einer in eine Spitze auslaufenden obersten Form, die den Höhepunkt von Sieg und Frieden versinnbildlicht. Dieser ganze Ober-

teil, der den Umrissen eines Baumes oder Blattes ähnlich ist, ruht auf einem Ständer von 3 Stäben, die keine kompakte Einheit wie einen Baumstamm bilden. Das einzige Vergleichsmoment dieses untern Teils mit andern Joachim-Figuren wäre die Repräsentierung eines bestimmten Zeitabschnitts, von Adam, bezw. Ozias, deren Namen am Fusse stehn. Diese Ablehnung des Baumcharakters für diese Figur geht noch weit über die Ansichten hinaus, die im S. 130 zitierten Aufsatz von M. Reeves, B. Hirsch-Reich, *The « Figurae » of Joachim of Fiore*, S. 188f. geäussert wurden. Die Bezeichnung « Tree-standards » bei M. Reeves, *The « Arbores » of Joachim of Fiore* (zit. oben S. 131) S. 135 f. würde nur für die verfälschten joachitischen Figuren der *Premissiones* gelten, da in einigen Handschriften sogar Wurzeln hinzugefügt sind. In beiden Studien wurde übrigens hervorgehoben, dass die dargestellten Verfolgungen in einer aufsteigenden und wieder abfallenden Bewegung — im Gegensatz zum Emporwachsen eines Baumes — einander folgen.

Dagegen finden sich in einer trinitarischen Figur, dem *Psalterium X Chordarum, Liber Figurarum*, Tafel XIII, die Zuordnung des *ordo coniugatorum* zu Gott Vater, des *ordo clericorum* zum Sohn, des *ordo monachorum* zum Hl. Geist, die mit einigen Abweichungen in Piers Plowman näher ausgeführt wird ; Bloomfield (S. 251 f., Anm. 2) weist hierfür nicht auf Joachim, sondern auf einen englischen Traktat von 1360 von einem Mönch von Bury St. Edmund's, der sich auf einen *Januensis in libro questionum de antechristo* stützt. Diese Entsprechungen müssen aber auf Joachims vielfache Anwendung dieser Parallele zurückgehn. — Ob Abraham als der « fote of his (God's) faith » etwa ein Echo aus Joachim von Fiore sei, wie Bloomfield S. 250 als möglich befürwortet, erscheint unsicher ; denn auf Tafel XII des Figurenbuchs ist das Oratorium Abrahams, das der Verheirateten, das unterste, deshalb steht *pes* darüber ; doch wird diese « Dispositio novi ordinis pertinens ad tertium statum... » als Abbild des menschlichen Körpers geschaut, von dem 7 Teile mit den 7 Oratorien in Beziehung gesetzt werden. Wenn also für Einzelheiten die Parallele zwischen Piers Plowman und Joachims Figuren nicht stimmt, so dürfte doch der die Trinität symbolisierende Baum der englischen Dichtung an ähnliche Gedankengänge in Joachims Schriften und Figuren anklingen, am ehesten an den trinitarischen Baum Tafel I, *Liber Fig.* und Tafel XV (im Aufsatz von M. Reeves aus Joachims *Concordia* II, c. 22).

Aus dem Anfang unsrer Dekade wäre noch nachzuholen : Fr. Stegmüller, *Repertorium biblicum Medii Aevi*, III, Madrid 1951, S. 223-232 ; und der Vollständigkeit halber : A. Hübscher, *Die grosse Weissagung ; Texte, Geschichte und Deutung der Prophezeiungen von der biblischen Prophetie bis auf unsere Zeit*, 1952, in dem der Verf. in etwas merkwürdiger Weise S. 106-112 von Joachim, einem « Abt, der Christus entthronen will », handelt.

Neuestens widmet H. Helbling in seinem Buch : *Saeculum humanum, Ansätze zu einem Versuch über spätmittelalterliches Geschichtsdenken*, Napoli 1958, sein erstes Kapitel : « Wandlungen des Zeitbewusstseins im 13. Jahrhundert » Joachim von Fiore und dem Fortleben seiner Ideen,

in dem er nach seinen eigenen Worten keinen Beitrag zur Joachimforschung bieten will, sondern nur « die Hauptzüge seines Geschichtsdenkens vor allem anhand des *Tractatus super IV Evangelia* noch einmal verfolgen will, Joachims Spätwerk, das bisher wohl noch nicht voll ausgewertet worden ist. Im 3. Kapitel : « Der Wiederholungsgedanke im 14. Jahrhundert » muss aber mit Entschiedenheit die sensationelle Behauptung von dem « Radikalismus, der die *Commedia* (Dantes) zum Kommentar des Figurenbuches usw. machte », für die als Urheber sein Herausgeber L. Tondelli S. 105 in Anm. 107 erscheint (unter Hinweis auf die sich anknüpfende Diskussion), zurückgewiesen werden. Tondellis bedeutendes Verdienst liegt in der Lösung mancher Rätsel durch Aufzeigung von Figuren Joachims, an denen sich die Phantasie des Alighieri (zu höherer Gestaltung) inspiriert hat. Im übrigen sei nebenbei erwähnt, dass Helbling in seinen früheren Berichten im *Deutschen Archiv* über Aufsätze zum Figurenbuch noch nicht, wie 1958 erst, weitgehende Zweifel an der Echtheit äusserte. Abschliessend sei noch hingewiesen auf die sorgfältige Verzeichnung von Joachim-Literatur in der Zeitschrift *Cîteaux in de Nederlanden*, die seit 1949 erscheint : in Band 6 (1955) sowie 9 (1958) finden sich sogar mehrseitige Sammelberichte.

Oxford. B. Hirsch-Reich.

2. Les « Cursores » chez les Augustins.

Dans les Actes du Chapitre général des Augustins tenu en 1362 figure une décision intéressant les *cursores*. Cette décision ordonne que les *cursores* ne bénéficient d'aucune faveur spéciale, bien qu'ils soient obligés de donner des cours conformément aux directives du Prieur général. Après avoir achevé ces cours ils devaient subir l'examen du lectorat ou se rendre à Paris [1].

L'éditeur y ajoute une note dans laquelle il rattache cette décision à l'enseignement universitaire. De fait, c'est ici pour la première fois qu'on rencontre le mot *cursor*. Supposant que ces *cursores* dont parle la décision aient été chargés de lire la Bible, il fait remarquer qu'on ignore le nombre de livres à traiter fixé par le Prieur général. Cependant il renvoie à une

1. *Analecta Augustiniana* 4 (1911-12) 428 : « Item diffinimus et ordinamus quod cursores in nostro ordine nulla gratia speciali sint exempti, licet adstringuntur (?) in legendum cursibus suis iuxta formam et numerum lectionum in ordinationibus patris nostri generalis taxatarum. Quibus rite completis teneantur lectorie subire examini reddere se ydoneos ad eundum Parisius, si sue provincie subpetat facultas mittendi ».

autre décision du même Chapitre, où il est question de la nomination de bacheliers sententiaires qui ont déjà lu à Paris « medietatem Biblie » [2].

A l'Université de Paris on appellait au moyen âge *cursores* des étudiants qui faisaient le stage de bachelier biblique et étaient obligés de lire deux livres de la Bible par an. Le mot *cursores* qui figure dans la décision capitulaire amena l'éditeur à croire que ce texte se rapportait à l'enseignement biblique universitaire. Il n'a pas suffisamment tenu compte de la suite de cette décision : ces *cursores* devaient encore passer l'examen du lectorat.

On peut donc se demander s'il s'agit ici vraiment des bacheliers bibliques, comme la note veut le suggérer, d'autant plus que le nom *cursor* fut utilisé de préférence pour les bacheliers bibliques appartenant au clergé séculier, tandis que les religieux mendiants exerçant la même fonction s'appelaient plutôt *biblici*. Ce terme figure d'ailleurs à plusieurs reprises dans les Actes précédents.

Qu'était donc le *cursor* chez les Augustins ?

Dans la correspondance du Prieur général Barthélemy de Venise on trouve parfois le titre *cursor*. Dans deux lettres, l'une expédiée le 4 juin, l'autre le 7 juillet 1386, à Augustin d'Ancône et Jean le Bon de Padoue, le Prieur général les nomme *cursor* respectivement dans les couvents de Florence et de Padoue et leur concède de « inchoare et incipere » et de « perlegere cursus suos » [3]. Chargés de cours (*cursus*) ces deux personnages reçoivent le nom de *cursores*.

Bien que ce titre ne figure que deux ou trois fois dans le premier registre de la correspondance de Barthélemy et jamais dans les lettres de ses prédécesseurs Grégoire de Rimini et Matthieu d'Esculo, il est tout de même souvent question de *cursus*. Dans plus de trente-cinq lettres expédiées du 15 février 1357 au 21 avril 1360 par Grégoire de Rimini ou par Matthieu d'Esculo il est fait mention de ces *cursus*. Plus de quarante

---

2. *Ibid.*, note 5 : « Cursores in theologica facultate parisiensi dicebantur, qui absolutis studiis theologicis, duos tantum libros S. Scripturae legebant. Quot lectiones ipsis designatae fuerint in ordine nostro a Priore Generali non constat. In alia definitione infra statuitur, ut nullus ad lecturam Sententiarum admittatur, nisi Parisius per annum explicaverit medietatem Biblie, et lectores esse debebant ». — *Ibid.*, 429 : « Item diffinimus et ordinamus quod preter tres nunc diffinitos ad legendum sententias Parisius, destinari (quis) non possit nisi ibidem per annum legerit medietatem Biblie ». A propos de la « medietatem Biblie » nous faisons remarquer qu'elle avait été fixée déjà au Chapitre général de 1326. Voir sur cette question E. Ypma, *La formation des professeurs chez les Ermites de Saint-Augustin de 1256 à 1354*, Paris 1956, p. 86-91 ; aussi *Le « Mare Magnum », pars 6, cap. 5*, dans *Augustiniana* 6 (1956) 308, 309.

3. *Rome, Archivum Generale O. E. S. A., Dd 2*, f. 93v, 4 Jun. 1386 : « Fecimus cursorem de nostra speciali gratia in conventu Florentino fratrem Augustinum de Anchona concedentes ut inchoare et perficere possit secundum ordinis instituta » ; *ibid.*, f. 96v, 7 Jul. 1386 : « Fecimus cursorem in conventu Paduano fratrem Johannem Bonum de Padua volentes ut cursus suos infra annum integraliter perlegisse » ; *ibid.*, f. 99, 29 Jul. 1386 : « Fecimus cursorem in conventu Venetiarum fratrem Petrum Sensi de Reate, dantes sibi auctoritatem ut in dicto conventu suos cursus incipere et perficere possit secundum ordinis instituta ».

lettres expédiées entre le 25 février 1384 et le 18 janvier 1387 par Barthélemy de Venise s'intéressent à ce sujet. Tous ces documents parlent de « cursus facere », « cursus legere », « cursum incipere et finire » ou contiennent des expressions semblables. Ces termes sont parfois précisés par les formules « secundum ordinis nostri instituta » ou « secundum debitam formam ordinis ». On lit même : « modo quo in nostris Additionibus continetur » [4]. Donner ces cours était donc obligatoire d'après les *Additiones*.

Cette correspondance nous révèle aussi quand et par qui ces cours devaient être donnés. En effet la lettre de Grégoire de Rimini du 2 novembre 1358 et adressée à Nicolas de Signia est sur ce point très claire. Elle lui accorde la permission de donner ces cours au couvent de Padoue et de passer ensuite son examen au lectorat [5]. Une autre lettre du même genre fut envoyée à Thomadello de Venise par Barthélemy de Venise le 13 février 1385 [6].

D'autres lettres signalent qu'on devait faire ces cours avant d'être admis au centre de formation de Paris. Une lettre de Grégoire de Rimini, du 10 septembre 1359, à un certain frère Franciscoto, l'autorise à donner ces cours au couvent de Padoue. Il ne pourra être nommé étudiant à Paris et s'y rendre pour continuer ses études qu'une fois seulement les cours achevés [7]. Le 6 mars 1360, une pareille autorisation fut donnée à Raymond

---

4. *Ibid., Dd 1*, f. 84^{v}, 4 Sept. 1359 : « Concessimus licentiam fratri Ranutio de Viterbio faciendi cursus suos secundum nostri ordinis instituta in nostro conventu de Perusio atque peractis per eum dictis cursibus, sub magistro ibidem regente possit examinari et lectorie titulo decorari » ; *Dd 2*, f. 32, 10 Apr. 1385 : « Concessimus fratri Anthonio de Capua ut possit legere cursus suos in nostro conventu et studio Paduano secundum nostri ordinis instituta » ; *Dd 2*, f. 38, 28 Maii 1385 : « Concessimus fratri Andree de Sancto Severino licentiam perlegendi cursus suos in Neapoli secundum nostri ordinis instituta, quibus perlectis sub magistro ibidem regente gradu lectorie, si sufficiens repertus fuerit, possit insigniri » ; *Dd 2*, f. 48^{v}, 23 Jul. 1385 : « Concessimus fratri Johanni de Sancta Anatholia ut possit legere cursus suos in nostro conventu de Arimino secundum nostri ordinis instituta » ; *Dd 2*, f. 99^{v}, Senis 31 Jul. 1386 : « Concessimus fratri Andree de Sancto Miniate, ut cursus suos quos Florentie incepit Neapoli perficere secundum ordinis instituta possit et quod perlectis dictis cursibus sub magistro ibidem pro tunc regenti gradu possit lectorie insigniri » ; *Dd 1*, f. 52, Arimini 29 Aug. 1358 : « Concessimus fratri Gentili de Cingulo, studenti Arimini, ut cursus suos in conventu Ariminensi perficere valeat modo quo in nostris Additionibus continetur ».

5. *Ibid., Dd 1*, f. 184, 2 Nov. 1357 : « Concessimus fratri Nicolao de Signia ut cursus suos legere possit in conventu de Perusio et illis lectis possit examinari et si sufficiens fuerit licentiari per magistrum Ugolinum de Urbeveteri ad officium lectorie ». Voir aussi la note précédente.

6. *Ibid., Dd 2*, f. 31, 13 Feb. 1385 : « Concessimus fratri Thomadello de Veneciis ut possit lectorari sub reverendo magistro Paulo de Arimino perlectis suis cursibus ». Voir aussi les notes 4 et 5.

7. *Ibid., Dd 1*, f. 100^{v}, 10 Sept. 1359 : « Concessimus fratri Franciscoto licentiam faciendi cursus suos in nostro conventu de Padua et quod peracta lectura prefata possit diffiniri et ire Parisius pro studente et non ante ».

Vichas [8]. Dans la correspondance de Barthélemy de Venise on trouve encore de telles autorisations [9].

Nous savons donc maintenant que le *cursor* devait donner des cours, qui lui valaient ce titre significatif, avant d'être promu au lectorat ou avant d'être admis au *Studium* de Paris. Nous savons aussi qu'il devait les donner conformément aux directives contenues dans les *Additiones* [10].

En vertu d'une décision du Chapitre général de l'Ordre tenu à Paris en 1345, le Prieur général Thomas de Strasbourg avait rédigé ces *Additiones* aux Constitutions de l'Ordre, en adaptant et en élaborant les décisions capitulaires prises depuis 1290. C'est sans aucun doute au chapitre 36e des *Additiones*, concernant les études, que renvoient les lettres citées plus haut. On n'y trouve pas la terminologie qu'utilise la correspondance prieurale, mais il comporte tout un passage concernant ces cours [11].

D'après ce texte, les candidats au lectorat, formés dans des centres de préparation non parisiens, devaient faire un stage d'enseignant. Durant ce stage ils devaient enseigner la *philosophia* et la *loica*. Ce stage était même obligatoire pour les étudiants du *Studium* de Paris avant leur entrée à ce centre de formation.

Le texte précise plus ou moins la matière sur laquelle les stagiaires devaient donner leurs cours. Ils devaient traiter un livre de la *loica* [12] et un

---

8. *Ibid.*, *Dd 1*, f. 142v, 6 Mart. 1360 : « Fratri Raymundo Vinchas (?) ad instantiam domini de Catamanio concessimus licentiam faciendi cursus suos in conventu de Saverduno completisque cursibus ire possit pro studente Parisius et si guerrarum disturbio contingerit impedire quod etiam post annum sibi valeat gratia memorata ».

9. *Ibid.*, *Dd 2*, f. 19v, 31, 52, 94.

10. D'ailleurs la décision capitulaire citée plus haut contient presque les mêmes renseignements.

11. *Additiones* (ed. Venetiis 1508, cap. 36) : « Nullus autem studens diffiniri possit ad parisiense studium vel licentiari pro lectore citra Parisius nisi prius in aliquo studio vel loco sibi per provinciam deputato legerit saltem unum librum novae loicae, quod si veterem loicam legere voluerit totam artem veterem legat pro uno libro, et unum in philosophia exceptis parvis naturalibus, nisi omnia parva naturalia legat pro uno libro, et... »

12. « Die *Logica vetus* umfasst die durch Boethius hergestellten Übersetzungen der *Isagoge* des Porphyrius, der Aristotelischen Schriften Kategorien (*Praedicamenta*) und *Perihermeneias*, die Kommentare des Boethius zur *Isagoge...*, den Kommentar des Boethius zu den Kategorien in vier Büchern, zwei Kommentare des Boethius zu *Perihermeneias...*, endlich die logischen Abhandlungen des Boethius *Introductio ad syllogismos categoricos*, *De syllogismo categorico*, *De syllogismo hypothetico*, *De divisione*, *De differentiis topicis* » (M. Grabmann, *Aristoteles im zwölften Jahrhundert*, dans *Mediaeval Studies* 12, 1950, 124). — « I libri di logica de Egidio (Romano) e usualmente inclusi nell'*Ars vetus* (o *Logica vetus* o *Vetus organum*) comprendono : di Aristotele il *Liber praedicamentorum* e il *Perihermeneias* ; di Porforio, l'*Ysagogen* ; di Gilberto Porretano, il *Liber sex principiorum* » (G. Bruni, *Catalogo critico delle opere di Egidio Romano*, p. 44.) — « Parva naturalia : De sensu et sensato ; De memoria et reminiscentia ; De somno et vigilia ; De longitudine et brevitate vitae ; De juventute et senectute ; De expiratione et respiratione ; De morte et vita » (M. Grabmann, *art. cit.*, 135).

livre de la *philosophia*. Les *cursores* étaient donc libres de choisir les livres à expliquer. Cependant, des restrictions étaient apportées en ce qui concerne la *vetus loica* et les *parva naturalia*. Si on préférait lire ces ouvrages, on devait les traiter tous ensemble, et considérer tous les traités de la *loica vetus* ou tous les livres des *parva naturalia* comme un seul livre.

Cette restriction ne signale au fond aucune prédilection pour une matière ou pour une autre et ne paraît être posée qu'en raison du mince volume des traités en question. Le fait que les directives précédentes laissaient trop de liberté aux stagiaires, qui les interprétaient d'une manière non conforme aux intentions des autorités, inspira probablement cette restriction.

Thomas de Strasbourg reprit quelques décisions capitulaires datant de la première moitié du XIVe siècle et relatives à la formation des lecteurs. En même temps il apporte des précisions sur l'enseignement à donner et la nomination des *cursores*. Il ne parle plus de la durée du stage qui figurait dans une des décisions.

Jusqu'au début du XIVe siècle on pouvait être promu *lector* après cinq années d'études dans un centre de préparation au lectorat, appelé *Studium generale*. Au terme des études prescrites dans un tel centre, à Paris ou ailleurs, le candidat au lectorat devait subir un examen et prouver ainsi sa compétence. S'il l'avait subi avec succès, l'Ordre lui concédait le titre de *lector* et l'autorisait à enseigner [13].

Au cours du XIVe siècle, les conditions d'admission à cet examen se multiplièrent et devinrent plus onéreuses. La première condition fut de faire un stage d'enseignant. Cette décision fut prise en 1315, au Chapitre général de Padoue. Elle révèle la tendance à sonder non seulement la connaissance théorique des candidats, mais aussi leur compétence réelle de professeur. Plus tard, les candidats devront faire également un sermon devant un auditoire ecclésiastique. Désormais aucun candidat ne pourra passer son examen ou être promu au lectorat s'il n'a pas fait un an de stage au cours duquel il enseignera la *philosophia* [14]. Ce stage devait donc normalement se situer à la fin des études dans un *Studium generale* [15]. Cette ins-

13. Voir *La formation des professeurs*, p. 26 sv.

14. Grégoire de Rimini autorisa maître Matthieu de Padoue d'accorder la permission à frère Antoine de Racaneto et à deux autres étudiants de donner leurs cours même avant la fin de leurs cinq années d'études. Frère Symon de Vérone obtint une pareille permission : *loc. cit.*, *Dd 1*, f. 16v, 6 Jun. 1358 : « Concessimus magistro Mattheo predicto de fratre Anthonio de Racaneto studenti Padue ac etiam duobus aliis suo judicio magis idoneis studentibus dicti studii quod in studio Paduano valeant facere cursus suos ita dum taxat si dictos cursus explere poterunt prius quam ipsi in studio generali Paduano vel alio expleverint v annos, alioquin ipsos juxta tenorem nostrarum literarum quas ad studia generalia per ordinem transmittimus ad suam provinciam destinare ». *Dd 1*, f. 39v, 27 Jul. 1358 : « Fecimus fratrem Symonem de Verona studentem in conventu nostro de Bononia de gratia speciali. Concedentes sibi insuper quod possit ibidem cursus suos legere complendos antequam perficiat quinquennium in uno studio vel pluribus numerandum ex eo tempore quo in studio generali studens esse cepit ».

15. *Anal. Aug.* 3 (1909-10) 176-177 : « In primis diffinimus et ordinamus quod

truction n'obligeait cependant que les étudiants des centres de formation hors de Paris. Les étudiants parisiens étaient expressément exemptés.

A partir du Chapitre général de 1306 on ne choisit que les meilleurs étudiants, formés deux années durant dans un autre *Studium generale*, pour qu'ils continuassent leurs études au *Studium* de Paris. On croyait donc pouvoir les dispenser de ce stage [16].

Faire enseigner les candidats au lectorat avant leur admission à l'examen mettait en lumière l'intérêt de ce stage. Il révélait parfois une absence de connaissance ou une inaptitude à enseigner [17]. Dispensés de ce stage en 1315, les étudiants parisiens, une vingtaine d'années après, y furent soumis. Déjà en 1324 le Chapitre de la province de France avait pris une décision en ce sens et la confirma l'année suivante. Cette province avait le privilège d'envoyer plusieurs étudiants au *Studium* de Paris. Afin que les places disponibles dans ce centre de formation ne fussent pas inutilement occupées par des étudiants incapables d'enseigner et de disputer, le Chapitre provincial ordonna de faire enseigner par ces étudiants, pendant une année, la *philosophia* ou la *logyca*, avant de les envoyer à Paris [18]. Cette instruction met bien en lumière le but pratique du stage : révéler si ces candidats possédaient le don, la capacité d'enseigner.

La même intention se retrouve dans la décision du Chapitre général de 1338, tenu à Sienne, déclarant obligatoire un pareil stage pour tous les candidats au *Studium* de Paris [19]. Chaque candidat devait désormais

---

nullus studens de aliquo studio generali examinetur nec pro lectore licentiatur nisi ante ipsius examinationem philosophiam legerit saltem per annum. Nolumus tamen quod hec diffinitio ad illos qui student Parysius extendatur ».

16. Voir *La formation des professeurs*, p. 73 sv.

17. A la lumière de cette expérience il faut voir aussi la décision du Chapitre général de 1326, exigeant que le candidat au lectorat soit suffisamment instruit en « loyca et philosophia ac etiam in theologia » pour pouvoir lui-même instruire les autres. *Anal. Aug.* 4 (1911-12) 6 : « Item presenti diffinitione stricte precipimus quod nullus frater nostri ordinis promoveatur ad officium lectorie nisi sit sufficienter instructus in loyca et philosophia ac etiam in theologia, ita quod in qualibet predictarum facultatum possit alios instruendo ordini famulari ».

18. *Anal. Aug.* 3 (1909-10) 321-322 : « Item cum studentes inutiliter studium parysiense occupent qui non fuerint edocti et in legendo et disputando convenienter exercitati, diffinimus et ordinamus quod nullus studens in provincia prelibata ad dictum studium transmittatur nisi prius logycam vel philosophiam in ipsa provincia legerit ad minus uno anno... » — *Ibid.*, 323 : « Item diffinitionem factam in capitulo nuper preterito que dicit : Cum studentes inutiliter studium parysiense occupent etc. ratificamus ac etiam approbamus ».

19. *Anal. Aug.* 4 (1911-12) 178-179 : « Item... presenti diffinitione adicimus quod nullus studens possit stare in studio generali, uno vel pluribus, ultra quinquennium, sed completo quinquennio studens ad suam provinciam revertatur ; et si inveniatur ydoneus et videatur sue provincie ipsum Parisius destinandum, non diffiniatur ad eundum Parisius ad expensas provincia, nec etiam vadat de gratia patris nostri generalis, nisi prius in aliquo studio vel loco sibi per suam provinciam deputando legerit saltim unum librum in loyca et alium in phylosophia ».

avoir enseigné, avant même d'entrer à ce centre et, pendant un certain laps de temps, avoir donné des cours sur la *loyca* et la *philosophia*, soit dans un *Studium*, soit dans un autre couvent. Durant ce stage, qu'on appelle *cursus probationis*, il devait lire au moins un livre dans chaque matière. Si, ayant terminé ses cours, il avait suffisamment montré ses capacités, il pouvait être désigné par les autorités de sa province pour aller à Paris. Le seul fait d'avoir accompli ce *cursus probationis* ne lui donnait aucun droit à poursuivre ses études à Paris.

Confirmée en 1341 au Chapitre général de Toulouse, cette décision fut insérée dans les *Additiones*, où elle reçut quelques précisions sur les livres à traiter. Elle ne concerne plus seulement les étudiants du *Studium* de Paris, mais s'applique également aux étudiants formés en d'autres centres [20]. Les *Additiones* ne précisent plus la durée du stage, comme nous avons signalé. Le Chapitre général de 1315 ordonnait qu'il s'étende sur une année. Une année restait donc probablement le temps normal de probation.

Si en principe il appartenait aux autorités des différentes provinces de nommer les stagiaires, c'était parfois le Prieur général qui les nommait, « de nostra gratia speciali ». La plupart des lettres de Grégoire de Rimini, de Matthieu d'Esculo et de Barthélemy de Venise accordent aux destinataires de donner leurs cours dans tel ou tel couvent ou *Studium*. Elles les dispensent parfois de faire ce stage. Ainsi le 21 août 1384, Michel de Crémone en est exempté à cause de son enseignement préalable « tam in loycalibus quam physicalibus » [21]. L'année suivante Barthélemy de Venise réduisit la durée de ces cours pour les frères Pierre de Fabiano et Pierre de Suereto [22]. Augustin de Cortone, ayant reçu, au mois d'août 1384, la permission de faire son stage au *Studium* de Padoue, y fut promu au lectorat le 2 février 1385 par le Prieur général lui-même [23]. Celui-ci dispensa même totalement Jacques de Rome de faire ce stage ; une faveur identique

---

20. *Ibid.*, 208 : « Item confirmamus aliam (diffinitionem) eiusdem Senensis capituli quod studentes non diffiniantur Parisius nisi prius legerit cursum ». Voir note 11.

21. *Loc. cit.*, *Dd 2*, f. 24, 21 Aug. 1384 : « Dispensavimus cum fratre Michaele de Cremona super cursibus, exercicium quod habuit tam in loycalibus quam physicalibus eum pro cursibus suis computandis ».

22. *Ibid.*, *Dd 2*, f. 51^{v}, 16 Aug. 1385 : « Fecimus fratrem Petrum de Fabriano cursorem in nostro conventu de Padua ita tamen quod debeat explevisse cursus a die inceptionis per spatium duorum mensium, de gratia nostra spetiali ». — *Dd 2*, f. 52, 16 Aug. 1385 : « Concessimus fratri Petro de Suereto quod possit legere cursus suos in conventu nostro de Padua, vollentes ut in festo sancti Luce debeat complevisse ».

23. *Ibid.*, *Dd 2*, f. 23^{v}, 16 Aug. 1384 : « Concessimus fratri Augustino Mathei de Cortonio quod possit legere cursus quos in nostro studio, quibus perlectis ibidem a magistro regente gradu lectorie insigniri ». — *Dd 2*, f. 30, 2 Feb. 1385 : « Dedimus Augustino de Cortonio litteram testimonialem qualem ipsum lectoravimus in conventu Paduano ». *Dd 2*, f. 30^{v}, 6 Feb. 1385 : « Dedimus litteram testimonialem fratri Antonio de Cortonio qualiter eum fecimus lectorem sive ectoravimus ».

serait accordée à Nicolas de S. Victoria, s'il n'avait pas l'occasion de donner les cours au couvent de Venise [24]. Au maître Jean de Vérone, élu Prieur provincial de la Marche trévisane, il donna l'autorisation, par lettre du 1er juin 1386, de réduire de moitié le stage pour deux candidats au lectorat [25]. Le même jour pareille autorisation fut donnée à maître Paul de Rimini pour quatre étudiants du *Studium generale* de Padoue [26].

En somme, le *cursor* était un candidat au lectorat, ayant terminé ses études dans un centre de préparation, ou un candidat au *Studium* de Paris, faisant son stage d'enseignant en *logica* et *philosophia*. Depuis 1315, ce stage en principe était obligatoire et durait un an.

Paris. E. Ypma O. E. S. A.

---

24. *Dd 2*, f. 52v, 18 Aug. 1385 : « Concessimus fratri Jacobo de Roma quod possit nunc usque ad annum lectorari sub reverendo magistro Thoma de Tuderto, nunc actu regente Veneciis, dispensantes cum eo de cursibus, de nostra gratia speciali ». *Ibid., Dd 2*, f. 52v, 18 Aug. 1385 : « Concessimus licentiam fratri Nicholao de Sancta Victoria ut possit in conventu Venetiarum legere cursus suos, dispensantes secum de cursus lectura si casu aliquo legere non valeret, concedentes eidem ut lectorari valeat sub magistro regenti qui tunc fuerit ».

25. *Ibid., Dd 2*, f. 92, 1 Juni 1386 : « (Magistro Johanni de Verona)... concessimus ut in conventu Verone duos studentes qui non sint de provintia Marchie Tarvisine aut de Alamanica natione lectorare, premissis actibus per eos fiendis secundum ordinis instituta et cum eis super medietatem cursuum dispensare ».

26. *Ibid., Dd 2*, f. 92, 1 Juni 1386 : « Concessimus venerabili magistro Paulo de Arimino ut quatuor studentes Paduani studii qui tamen non sint de provintia Marchie Tarvisine aut de Alamanica natione, possint lectorare, eis licentiam legendi cursum impertire et cum eisdem super medietatem cursuum dispensare... »

Comptes rendus

H. Jensen. *Die Schrift in Vergangenheit und Gegenwart.* 2., neubearbeitete und erweiterte Auflage. — Berlin, Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1958 ; in 8, 583 p. et 587 ill. Mk. 52.

La première édition de cet ouvrage a paru en 1936. L'auteur a voulu le mettre à jour et, si la division des chapitres est restée la même, le texte et même les illustrations ont bénéficié de sérieuses améliorations. Notons cependant que la nouvelle édition était terminée dès 1953. La littérature postérieure n'a pu être utilisée que dans les notes. Je vois pourtant, à propos des inscriptions minoennes (p. 121), des références aux travaux de Ventris et Chadwick jusqu'en 1957. Il y a eu cependant du nouveau depuis lors ; mais M. J., professeur à Rostock, nous dit les difficultés qu'il a à se procurer les ouvrages ou articles parus depuis la guerre en Allemagne occidentale ou dans les autres pays européens. Quoi qu'il en soit de quelques lacunes, l'ouvrage de M. J. est unique en son genre. On y trouve l'histoire de l'écriture depuis les premiers essais de pictographie jusqu'à la constitution des divers alphabets. Après les hiéroglyphes et les cunéiformes, l'étude se poursuit par les écritures méditerranéennes (crétoise, cypriote, hittite, libyenne); puis viennent les groupes chinois, africain, américain, les écritures sémitiques, celles de l'Inde, de la Haute-Asie, de l'Iran et enfin l'écriture grecque et ses dérivés. Le tout est admirablement illustré par des fac-similés d'inscriptions ou de manuscrits et par des tableaux très clairs. Il y a là une documentation unique présentée avec intelligence. On avait suggéré à l'auteur d'enrichir son livre d'aperçus sur la culture, la religion et l'art en relation avec l'écriture. Très sagement il a résisté à ces sollicitations. L'histoire de l'écriture peut prêter à des développements infinis ; mais M. J. nous rend un plus grand service en nous fournissant une abondante documentation qu'en nous livrant des considérations personnelles. Pour apprécier à sa juste valeur cette documentation il faudrait une érudition égale à la sienne. Je me suis contenté de vérifier ce qui est dit des écritures que je connais et je n'y ai trouvé aucune inexactitude. On ne demandera pas naturellement à cet ouvrage les services qu'on attend d'un manuel de paléographie. Cependant on trouvera d'excellents aperçus sur l'évolution des divers alphabets, spécialement pour les écritures sémitiques, grecques et latines. Quant à l'explication des faits, on rencontre bien des opinions différentes. On ne demandera pas non plus à un ouvrage de synthèse de discuter tous ces problèmes. Il suffit qu'il nous indique les diverses solutions proposées. L'information de M. J. est très large, bien qu'il ait renoncé à donner une bibliographie complète qui aurait été plus encombrante qu'utile. Félicitons-le pour son beau travail et souhaitons-lui bon succès.

B. Botte.

S. García Larragueta. *Catálogo de los pergaminos de la Catedral de Oviedo* (Diputación de Asturias, Istituto de Estudios asturianos). — Oviedo, 1957 ; in 8, xx-504 p.

Ce catalogue décrit les documents provenant des archives de la cathédrale aussi bien que de l'*Archivo histórico nacional* d'Oviedo. Classées par ordre chronologique, 1318 pièces y sont décrites, s'échelonnant des années 803 au 27 mai 1673. De chaque pièce on donne la date, le résumé du contenu, la cote, les éditions et les références. Ce catalogue rendra tous les services que l'on peut en attendre, d'autant plus que d'abondantes tables, topographique et onomastique, p. 457-504, aideront le chercheur dans ses travaux. A. Boon.

N. de Azevedo. *Biblioteca pública municipal do Porto. Catálago dos incunábulos*. Vol. I. — Porto, Biblioteca pública municipal, 1953 ; in 8, VII-230 p.

La Bibliothèque municipale de Porto possède un nombre important d'incunables. Ce nouveau catalogue les range par ordre alphabétique d'auteurs. De la lettre A à F, 103 numéros sont décrits minutieusement : éditeurs, caractères, signatures des cahiers, références aux différents répertoires d'incunables et, pour les exemplaires plus rares, le nombre de ceux qui sont connus. Les plus anciens ouvrages portent la date de 1469 et 1472. De nombreuse planches illustrent ce beau volume. A. Boon.

La Bíblia. Versió dels textos originals i comentari pels Monjos de Montserrat. VI : *I i II dels Reis* per B. Ubach O. S. B. XVI : *Profetes menors* per R. Augé O. S. B. XXII : *Epístoles catòliques* per R. M. Diaz O. S. B., *Apocalipsi* per G. M. Camps O. S. B. — Montserrat, Monestir, 1957 et 1958 ; 3 vol. in 4, 365, 537 et 363 p.

La belle présentation de ces volumes de la « Bible du Montserrat » ainsi que le rythme régulier de leur publication ne doivent plus être loués. D'autres part leur valeur scientifique se situe parfaitement dans la ligne tracée par les premiers volumes de la collection ; ils continuent ainsi une tradition à laquelle on se plaît de rendre hommage.

Commentant les Petits Prophètes, dom Augé tient des positions raisonnables dans le délicat problème de la datation de certains d'entre eux. Il ne se fie qu'à des critères solides, parmi lesquels il compte, du moins comme indice indirect, l'influence exercée par le livre en question. Dans le cas d'Habacuc l'absence de citation dans l'Ancien Testament vient confirmer la date tardive de l'écrit (époque d'Alexandre le Grand). Pour Joël, dom A. distingue la prophétie dans sa forme actuelle et l'écrit de Joël, datant de la fin du VI^e^ siècle ou du commencement du V^e^. Jonas aurait été écrit vers 250.

Pour la chronologie de *Reg.*, autre problème discuté, dom Ubach se montre sans doute trop sceptique. Il cite avec un malin plaisir le mot de saint Jérôme : « tantam annorum reperies dissonantiam et numerum inter Judam et Israel, i. e. inter regnum utrumque confusum, ut huiusmodi haerere quaestionibus non tam studiosi quam otiosi hominis esse videatur ». Pour arriver à une solution satisfaisante, il faudrait, selon dom U., résoudre d'abord onze questions litigieuses concernant la tradition des chiffres, les différents computs juifs etc. (p. 18-19). On ne manquera pas de répondre que s'il est souvent impossible de dater un règne à quelques mois près, on peut généralement se rapprocher de la réalité avec une marge d'incertitude d'une année. Si la chronologie du commentaire de *Reg.* est un peu négligée, par contre la topographie et l'histoire sont traitées avec tout le soin voulu.

Le commentaire sur les Épîtres catholiques de dom Díaz reprend ce qui mérite d'être retenu dans la littérature exégétique ancienne et moderne ; il utilise éga-

lement les études récentes qui soulignent les rapports de la *I Jo.* avec les écrits découverts à Qumrân. D'autre part dom Camps défend l'unité de l'Apocalypse (p. 230-231) et traite avec toutes les nuances voulues du problème de son interprétation.

C. Van Puyvelde.

Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Societatis Litterarum Gottingensis editum. Vol. IX, 2 : *Maccabaeorum liber II.* Copiis usus quas reliquit W. Kappler edidit R. Hanhart. — Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959 ; in 8, 116 p. Mk. 14.50, souscr. 12.30.

I Macch. a paru en 1936. L'éditeur, W. Kappler avait préparé *II Macch.* avant de mourir, mais il restait quelques détails à mettre au point. M. H. s'en est chargé. Signalons en particulier la collation de *347*, photographié en 1957 par M. Richard lors d'un séjour à l'Athos. Ce manuscrit du IX^{e}-X^{e} siècle contient au moins deux leçons sûrement authentiques qui n'étaient attestées jusqu'à présent que par la vieille version latine. Notons que celle-ci a une particulière importance, vu la pauvreté des manuscrits grecs. Elle a gardé souvent la bonne leçon, soutenue parfois par la version arménienne. Les autres versions n'ont que peu d'importance. La version syriaque représente la recension lucianique ; pour le copte, on ne possède qu'une version achmimique qui rend assez fidèlement le grec avec quelques influences lucianiques. Quant aux manuscrits grecs, les meilleurs témoins sont les deux onciaux *A V*. Notons cependant que *V* a bon nombre de doublets qui proviennent de deux textes différents. Mais c'est la recension lucianique qui a le plus grand nombre de doublets. C'est le même phénomène que Westcott et Hort avaient relevé dans ce qu'ils appelaient le texte syrien. Dans ces cas, il faut choisir entre les deux leçons. M. H. a-t-il toujours choisi la meilleure ? On peut se demander par exemple si *ἰσάθεα φρονεῖν* n'est pas à préférer à *ὑπερήφανα φρονεῖν* en 9, 12. Mais l'apparat très précis permettra de discuter ces détails.

B. Botte.

Septuaginta. Vetus testamentum Graecum. Auctoritate Societatis Litterarum Gottingensis editum. Vol. XV : *Ieremias, Baruch, Threni, Epistula Ieremiae.* Edidit J. Ziegler. — Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957 ; in 8, 504 p. Mk. 63, rel. 67.

On ne peut qu'admirer le travail qui en moins de vingt ans a mené à bien l'édition de tous les prophètes : Isaïe (1939), les douze petits prophètes (1943), Ézéchiel (1952), Daniel (1954), Jérémie (1957). Pour Jérémie la tradition manuscrite et littéraire est abondante : 45 manuscrits grecs ont été collationnés, les versions latine, copte, arménienne, syriaque, éthiopienne et arabe. Les citations patristiques sont particulièrement abondantes. Le classement est fait avec grand soin et il est appuyé dans l'introduction par des exemples convaincants. Je ne ferai de réserve que pour l'explication donnée de la recension *Q*. Il y a des rapprochements indiscutables avec la recension hexaplaire, M. Z. ne croit pas cependant à une influence de celle-ci. Il suppose que la recension *Q* représente un premier essai, moins hardi, de correction sur l'hébreu. Ce sera donc une recension préhexaplaire. Cela me semble peu probable. Pour l'établissement du texte, M. Z. donne la préférence au groupe *BS*, à moins qu'il ne se révèle corrompu. Il n'est pas douteux que ce soit en général la forme la plus pure du texte. Il faudrait cependant se méfier des endroits où *BS* sont isolés. Ils ont en commun des omissions sûrement fautives (cf. 4, 19 ; 23, 10 ; 29, 13). Ils remontent ainsi tous deux à un archétype commun qui avait des fautes. Il faut donc voir

chaque cas en particulier. En 26, 10 σαβαωθ, attesté par tous les témoins sauf *BSBo*, est suspect, parce que c'est le seul cas où le mot serait attesté dans Jérémie. Mais tous les cas ne sont pas aussi clairs. Notons d'ailleurs que M. Z. tient compte des usages du traducteur et que les passages parallèles auxquels il renvoie aident beaucoup à résoudre maint problème. L'édition n'a d'ailleurs pas pour but unique d'établir le texte primitif de la version. Elle doit aussi nous renseigner sur l'histoire du texte qui est singulièrement compliquée. Sur ce point les matériaux rassemblés par M. Z. sont riches et variés. Les perturbations du texte ne viennent pas seulement d'un désir de conformation à l'hébreu ou de l'influence des traductions postérieures. Il faut tenir compte aussi d'une certaine liberté vis-à-vis du texte, surtout dans les citations patristiques, et également de fautes très anciennes, qui remontent à un archétype très ancien. Il y a d'ailleurs des fautes qui sont attestées par toute la tradition, que l'on ne peut corriger que par conjecture. M. Z. a adopté plusieurs corrections proposées par P. Katz, un des meilleurs connaisseurs du texte des Septante. Félicitons M. Z. pour son beau travail. On ne peut faire de plus bel éloge de lui que de dire qu'il est un digne successeur de A. Rahlfs. B. Botte.

F. van der Meer, Chr. Mohrmann. *Atlas of the Early Christian World.* Translated and edited by M. E. Hedlund and H. H. Rowley. — Edinburgh, Th. Nelson, 1958 ; in f., 42 cartes-216 p. et 614 ill. Sh. 70.

Reprenant l'heureuse formule de l'*Atlas van de Bijbel*, publié également aux éditions Elsevier en 1954 et qui connaît un succès mérité, cet « atlas » se présente à première vue comme un magnifique album d'images (614 exactement) commentées par un texte relativement réduit, l'ensemble étant précédé de 40 cartes géographiques, sans compter les deux cartes qui servent de garde. Cette apparence séduisante risque de tromper. Car il ne s'agit pas d'un « article-cadeau » destiné au grand public, mais bien d'un précieux auxiliaire de travail : il ne révélera sa vraie richesse qu'au lecteur érudit et au chercheur. Texte, cartes et documentation sont en rapport étroit et visent à mettre en lumière les faits significatifs de l'histoire des premiers siècles chrétiens, jusqu'à l'an 600 environ.

Les cartes tout d'abord, œuvre du Professeur F. van der Meer, sont absolument remarquables, tant pour leur choix que pour l'originalité et l'intelligence de leur facture. Elles ne sont pas destinées, ou très secondairement, à localiser telle ou telle ville (il manque pour cela un système de quadrillage qui faciliterait la recherche), mais à présenter des tableaux d'ensemble de situations successives, résumant en quelque sorte sur le plan géographique les données des sources littéraires et archéologiques à un moment donné pour un problème donné. La lecture en est éclairée par les précieuses notes des p. 213-215 qui, reléguées à la fin du volume, risquent de demeurer inaperçues. Selon le point de vue que chaque carte veut illustrer, les événements et les sources sont indiqués en rouge en dessous des noms de lieu eux-mêmes indiqués en noir ; la langue des écrivains ainsi que leur date est même signalée. Ainsi la carte 34 illustre magistralement le développement de la vie monastique ; les cartes 30-31 donnent le tableau des *memoriae* et *martyria* dans tout le monde chrétien ; les historiens des liturgies orientales apprécieront particulièrement les cartes 12 et 36. A cela s'ajoutent des cartes plus spéciales : le pèlerinage d'Éthérie (c. 32), les voyages de saint Augustin (c. 33). La dernière carte (page de garde finale) est, peut-on dire, une « patrologie géographique ».

L'illustration mérite elle aussi tous les éloges : non seulement son abondance et la haute qualité des reproductions, ainsi qu'une mise en page extrêmement soignée, mais avant tout le choix judicieux des documents. La valeur de témoi-

gnage des sources archéologiques pour les premiers temps du christianisme est sans prix : c'est le complément indispensable des textes. Les études proprement scientifiques en font sans cesse état, mais elles sont rarement ou médiocrement illustrées. Or on trouve réuni ici ce qu'on peut appeler la documentation de base. Pas une image n'est gratuite, inutile. Le commentaire des pièces reproduites situe exactement, mais laconiquement, leur apport comme sources historiques. C'est en ce sens que seul un public averti peut apprécier à quel point le choix est éclairé. Ainsi, il faut être au fait des problèmes que pose l'authenticité de la *Tradition apostolique* d'Hippolyte pour comprendre pourquoi est reproduite (fig. 595) la base de la statue du Latran (noter à ce propos que la face photographiée est celle du comput pascal, non celle de la liste des œuvres, contrairement à la notice de l'index p. 208). Sont également à signaler plusieurs photographies aériennes : champs de fouilles (sites africains et orientaux) ou ensembles architecturaux (Ravenne).

Apparemment le texte est au service des images, mais l'inverse est au moins aussi vrai : c'est la charpente de l'ouvrage. Il est dû à la collaboration étroite des deux auteurs et révèle, dans sa sobriété, une connaissance parfaite du sujet. Aucune discussion, aucune référence bibliographique, mais une information aussi sûre qu'étendue et une grande clarté d'exposition. C'est un schéma, un fil conducteur. Les documents qu'il commente ne sont pas étudiés en eux-mêmes : on en retient seulement l'aspect représentatif, significatif, qui a motivé leur choix et leur place dans l'ouvrage. Mais le texte n'explique pas seulement les images ; sa principale richesse consiste en citations : inscriptions damasiennes, hymnes anciennes, etc.

Le volume se termine par trois index : des noms géographiques, des noms de personnes et de choses, des auteurs et inscriptions. Je me permettrai une très légère critique. La conception même de l'ouvrage a imposé souvent soit de dissocier un groupe de documents qui sont apparentés sous d'autres rapports, soit de disperser divers détails d'une œuvre unique. De brefs renvois dans le texte et des index très complets remédieraient sans peine à cet inévitable inconvénient. Mais, sur ce point, l'ouvrage est trop souvent en défaut. Ainsi l'index ignore deux (fig. 425 et 476) des six panneaux reproduits de la célèbre porte de Sainte-Sabine à Rome (p. 208) ; y manquent aussi la fig. 72 pour la « maison-église » de Doura-Europos (p. 191), la fig. 539 pour l'évangéliaire de Sinope (p. 210). Le manuscrit de Rossano et la Genèse de Vienne sont présentés ensemble (fig. 380-382 et 386-388) mais rien n'indique que l'évangéliaire de Sinope leur est étroitement apparenté. Certains parallèles auraient pu être suggérés, par exemple entre la fig. 321 et les fig. 475-478, la fig. 444 et les fig. 428-429.

Il reste que cet « atlas » est une remarquable réussite. Pouvons-nous en espérer bientôt une édition française ? F. PETIT.

H. VON CAMPENHAUSEN. *Die griechischen Kirchenväter* (Urban-Bücher, 14). — Stuttgart, W. Kohlhammer, 1955 ; in 12, 172 p. Mk. 3.60.

Après une brève introduction, l'auteur donne une série de monographies sur les douze Pères grecs qui lui paraissent les plus représentatifs : Justin, Irénée, Clément d'Alexandrie, Origène, Eusèbe de Césarée, Athanase, Basile, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Synésius, Jean Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie. Chaque chapitre est suivi d'une courte bibliographie. Dépourvues de tout appareil scientifique, ces monographies sont très denses et rendent bien la physionomie des personnages. On s'étonne de voir Synésius de Cyrène figurer dans cette

galerie de portraits. Sa personnalité ne manque pas d'intérêt ; mais entre Grégoire de Nysse et saint Jean Chrysostome il fait figure d'outsider. B. Botte.

Die Apostolischen Väter. Neubearbeitung der Funkschen Ausgabe von K. Bihlmeyer. Zweite Auflage mit einem Nachtrag von W. Schneemelcher. Teil I : *Didache, Barnabas, Klemens I und II, Ignatius, Polykarp, Papias, Quadratus, Diognetbrief* (Sammlung ausgewählter Kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, Reihe II, Heft 1, Teil 1). — Tübingen, J. C. B. Mohr, 1956 ; in 8, LVI-163 p. Mk. 7.20.

Pour maintenir cette édition manuelle à un prix abordable pour les étudiants, on s'est contenté d'une reproduction photomécanique de l'édition précédente. Le texte et l'apparat sont donc tels que B. les avait établis en 1924. Cette nouvelle édition était en progrès sur celle de F. X. Funk. Il y aurait aujourd'hui des compléments et des corrections à apporter. M. S. a dû se contenter d'ajouter des *Nachträge*, p. LI-LV. Ils sont exclusivement d'ordre bibliographique. Il n'était pas possible de donner tout ce qui a paru depuis 30 ans sur les Pères apostoliques. M. S. a fait un choix qui me paraît judicieux. B. Botte.

H. Jonas. *Gnosis und spätantike Geist.* Teil I : *Die mythologische Gnosis.* 2. durchgesehene Auflage. Teil II, Erste Hälfte : *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie.* — Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1954 ; 2 vol. in 8, XVI-375 et XV-223 p.

La première édition de cet ouvrage parut en 1934. Sur la couverture du premier volume on annonçait la parution prochaine de la deuxième partie. En fait celle-ci ne paraît que vingt ans après, avec la deuxième édition du premier volume. On pourrait croire que l'auteur a mis à profit ces vingt années d'intervalle pour remanier profondément son travail. Il n'en est rien. A part des corrections de détail, le livre est resté substantiellement identique dans cette nouvelle édition. Je puis donc renvoyer à la recension qui a paru dans *Rech. Théol. anc. méd.* 8 (1936) 107-109 sous la signagure de dom B. Reynders. Je ne puis que souscrire aux réserves de mon confrère, et je devrais en ajouter d'autres. Par exemple, prendre le mandéisme comme type de la gnose pouvait se justifier en 1934, parce que le mandéisme était à la mode ; mais cela ne se justifie plus en 1954. Il est vrai que M. J. prend le gnosticisme comme un tout et se soucie assez peu de chronologie. Mais est-ce légitime ? Peut-on prendre le gnosticisme comme un tout et l'interpréter à la lumière de la philosophie de Heidegger ?

Le second volume appelle des réserves analogues, bien qu'il soit encore incomplet. On a l'impression que l'auteur va son chemin sans s'inquiéter de savoir si le lecteur le suit. Il s'agit en principe du passage de la mythologie gnostique à la philosophie mystique que M. J. trouve dans Philon et Origène. Mais on ne voit pas trop pourquoi l'auteur commence par deux chapitres, l'un sur la dissolution de la notion d'*ἀρετή* dans le gnosticisme, l'autre sur l'anticipation de l'*ἔσχατον*. Quant au gnosticisme de Philon et d'Origène, il me paraît des plus douteux. Ici aussi le livre semble resté tel qu'il était en 1934. Mais peut-on garder telle quelle l'interprétation de Philon après les travaux de Wolfson ? Et la doctrine qui nous est donnée comme celle d'Origène est-elle bien authentique ou bien n'est-elle pas plutôt l'origénisme postérieur ? Pourquoi aussi passer à Origène sans s'arrêter un moment à Clément d'Alexandrie ? On a l'impression que M. J. suit une idée et qu'il traite les documents à la lumière de cette idée,

c'est-à-dire en les simplifiant beaucoup. C'est un livre qui ne manque pas d'intérêt, mais c'est une interprétation très personnelle du gnosticisme qui ne me paraît pas répondre à la complexité des faits. Il est peut-être prématuré de prétendre faire aujourd'hui une synthèse définitive, alors que des documents très importants viennent d'être découverts qui ne sont pas encore tous publiés. On comprend donc que M. J. ait renoncé à mettre son ouvrage à jour. Mais il faut bien constater aussi que cet ouvrage date de vingt ans, et qu'il n'a pas tiré parti des textes et des études parus avant 1954. M. J. reconnaît lui-même le bien-fondé de certaines critiques faites à sa première édition, notamment de celles de A. D. Nock, mais il n'a en rien modifié son texte. Le lecteur ne doit pas s'attendre à trouver ici une mise au point des études sur le gnosticisme en 1954.

B. Botte.

A. G. Amatucci. *Storia della letteratura latina cristiana.* Seconda edizione interamente rifatta. — Torino, Società editrice internazionale, 1955 ; in 8, VIII-366 p. L. 1200.

M. A. nous dit qu'en préparant une histoire de la littérature romaine, il s'aperçut qu'il n'était pas possible de réduire la littérature chrétienne à quelques chapitres, et c'est ce qui le décida à écrire sa *Storia della letteratura latina cristiana,* dont la 1e édition parut en 1928 (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 1, 1929, 402-406). L'auteur nous avertit qu'il s'est placé au point de vue littéraire et non au point de vue théologique. La 2e édition a été revue et complétée. Elle aurait pu l'être davantage, notamment pour la bibliographie. Je ne crois pas d'ailleurs que l'intention de M. A. soit de fournir un instrument de travail, mais de faire une œuvre personnelle qui donne au lecteur une idée juste des grands écrivains latins chrétiens, de Minucius Félix à saint Grégoire le Grand. Le livre n'est pas sans mérite à ce point de vue et repose sur une lecture des textes. Mais il ne faut pas lui demander les services que peut rendre un manuel de patrologie.

B. Botte.

La Passion des saintes Perpétue et Félicité, mars 203. Traduite et annotée par A. Levin-Duplouy. — Carthage, Musée Lavigerie, 1954 ; in 8, 44 p.

M. L.-D. nous donne le texte latin de la *Passio* avec une traduction en regard. Le texte ne comporte aucun apparat. La traduction est très coulante. Son style alerte convient mieux au récit qu'au prologue un peu solennel. Les notes sont rejetées à la fin. Elles sont sobres, mais judicieuses. M. L. s'étonne de trouver dans l'article *Thuburbo minus,* dans *Dictionn. Arch. chrét. Lit.,* t. XV, col. 2288, la leçon *matronaliter empta* au lieu de *matronaliter nupta,* dans *Passio* 2. Il y a en effet de quoi s'étonner, car aucune variante n'existe dans les manuscrits latins, et la leçon *nupta* est appuyée par le grec. Il s'agit probablement d'une coquille d'imprimerie.

B. Botte.

Q. S. F. Tertulliani *Opera* Pars IV : *Ad martyras, Ad Scapulam, De fuga in persecutione, De monogamia, De virginibus velandis, De pallio.* Opera Ae. Kroymann usus edidit V. Bulhart. *De paenitentia* edidit Ph. Borleffs (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum, 76). — Vindobonae, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1957 ; in 8, LIX-170 p. S. 174.

L'édition de Tertullien dans le *Corpus* de Vienne était restée inachevée à cause de la mort de E. Kroymann. M. Bulhart a été chargé de la continuer et de

mettre au point le texte de Kroymann. Mais il s'aperçut que celui-ci s'était fié davantage à son intuition qu'aux manuscrits et que le travail était à refaire. Il collationna les trois manuscrits qui nous restent et il constata que, malgré leur âge relativement tardif, ils donnaient un sens meilleur que les corrections des éditeurs. De fait les leçons adoptées sont soutenues la plupart du temps par l'un ou l'autre manuscrit spécialement par *N*, parfois par leur accord. Ceci vaut pour les six premiers traités dont la tradition textuelle est à peu près identique.

Le *De paenitentia* est édité par M. Borleffs. C'est la quatrième fois qu'il édite ce traité, la dernière fois dans le *Corpus Christianorum*. Aussi son introduction est-elle très brève. On dispose pour ce traité de deux bons manuscrits : *Troyes 523* (*T*) et *Vat. Ottob. lat. 25* (*O*), qui étaient inconnus des anciens éditeurs. M.B. a suivi *T* de préférence. Malheureusement il est lacuneux, de même que *O*. L'éditeur a voulu donner un apparat très complet, pour que le lecteur puisse se faire une opinion par lui-même ; mais en dehors de sa préférence pour *T*, il ne cherche pas à justifier le choix qu'il a fait ni à énoncer les principes qu'il a suivis. En fait nous constatons que les deux éditeurs sont plus conservateurs que les anciens et qu'ils usent de conjectures avec beaucoup plus de discrétion.

L'introduction contient une étude de M. Bulhart sur la langue de Tertullien (p. X-LVI). On y renvoie dans l'apparat quand on rencontre une anomalie. Ce n'est pas inutile pour expliquer certaines leçons difficiles. Je ne suis pas sûr que l'explication soit toujours exacte. Ainsi *Monog.* 9, 7 : *alii viri iungi*. Le génitif *alii* est attesté ; mais l'emploi du génitif avec *iungere* me paraît douteux malgré les exemples donnés p. XIV, qui ne sont pas du même type. Pour les nominatifs-accusatifs de la 3e déclinaison en *-is* (p. X), je crois qu'il faudrait distinguer les pluriels des mots grecs (*haeresis, antithesis, metamorphosis*) des mots proprement latins dont la forme en *-is* est moins bien attestée.

B. Botte.

Q. S. F. Tertulliani *De oratione et De virginibus velandis libelli*. Quos ad fidem codicum recensuit prolegomenis paucissimisque adnotationibus instruxit G. F. Diercks (Stromata patristica et mediaevalia, 4). — Ultraiecti, Spectrum, 1956 ; in 8, 62 p. Fl. 3.75.

Le fascicule IV des *Stromata patristica et mediaevalia* contient l'édition de deux courts traités de Tertullien, apparentés pour le fond mais dont la tradition manuscrite est tout à fait indépendante.

Pour le *De oratione*, M. D. reprend le texte qu'il a édité à l'occasion de sa thèse : *Q. S. F. Tertullianus, De oratione. Critische uitgave met prolegomena, vertaling en philologisch-exegetisch-liturgische commentaar*, Bussum 1947 (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 16, 1949, 330-331). Il y apporte six amendements nouveaux, signalés p. 9, n. 2.

Le *De oratione* n'est conservé que dans deux manuscrits. *A* : *Paris Nat. lat. 1622*, du IXe siècle (l'*Agobardinus*) ; il est amputé de la fin (contient I-XXI début) et fort altéré par l'humidité. *D* : *Milan Ambros. G 58 sup.*, du Xe-XIe siècle (olim *Bobiensis*) ; il ne fut découvert par Muratori qu'au XVIIIe siècle, donc après l'édition princeps de 1545 ; il est amputé du début (contient IX-XXIX). Il est étroitement apparenté au précédent. Décrivant et analysant les éditions, M. D. montre qu'aucune ne repose sur d'autres témoins (il ne signale pas l'édition la plus récente avant la sienne : R. W. Muncey, Londres 1926).

La tradition du *De virginibus velandis* est, en gros, identique à celle de l'*Aduersus Hermogenem* édité par J. H. Waszink au fascicule V des *Stromata*. Les deux

éditeurs reprennent la classification exposée par E. KROYMANN, *Praef. ad CSEL* 47 et 70. Selon lui, tous les témoins conservés remontent à une collection d'œuvres anti-hérétiques dont un exemplaire aurait existé à Cluny au X^e-XI^e siècle (*collectio Cluniacensis*). Le *stemma* repris à Kroymann par M. W. pour l'*Adversus Hermogenem* (p. 7) vaut donc pour le *De virginibus velandis*, à ceci près que le manuscrit *P*, *Sélestat Bibl. munic. 88*, du XI^e siècle (olim *Paterniacensis 439*) contient l'*Adversus Hermogenem* mais non le *De virginibus velandis*.

Pour ce dernier, nous ne possédons plus que 5 témoins tardifs, tous du XV^e siècle. Mais l'édition princeps de B. Rhenanus, qui a connu trois états successifs (Bâle 1521, 1528 et 1539) repose sur des témoins plus anciens et qui appartiennent à deux branches différentes de la tradition de cette collection de Cluny : R^1 (1521) repose sur un *Hirsaugensis* aujourd'hui disparu, R^2 (1528) offre un texte amélioré sans nouvelle base manuscrite mais avec sagacité, R^3 (1539) enfin utilise en outre la collation d'un *Gorziensis* également perdu. Malheureusement, Rhenanus n'a pas minutieusement distingué ses conjectures des leçons fournies par les manuscrits et, lorsque R^3 coïncide avec R^2 contre R^1 par exemple, on ne sait pas toujours si la correction est une conjecture de R^2 maintenue sans appui ou confirmée par la collation du *Gorziensis*. Or un de nos cinq manuscrits tardifs, *N* (*Florence Naz. Magliab. Conv. soppr. VI. 9*), dérive directement du même modèle que le *Gorziensis* (voir à ce propos p. 11, n. 3). Tandis que les 4 autres se rattachent à l'*Hirsaugensis*. *X* (*Luxembourg 75*) en est une copie directe mais très négligée ; l'accord XR^1 n'offre pas toutes garanties de représenter l'*Hirsaugensis* et le contrôle des 3 copies plus lointaines reste utile. Ce sont *F* (*Florence Naz. Magliab. Conv. soppr. VI. 10*), *V* (*Naples. Naz. lat. 55*, olim *Vindobonensis 4194*) et *L* (*Leyde Univ. lat.* 2). Pour l'établissement du texte, M. D. n'utilise *N* qu'avec une extrême prudence, ce témoin étant déparé par de nombreuses négligences, en particulier des omissions de mots ou même de membres de phrases.

Pour le *De oratione* comme pour le *De virginibus velandis*, étant donné la pauvreté de la tradition manuscrite et la difficulté de la langue de Tertullien, M. D., dans un apparat rédigé avec grand soin, a fait largement place aux conjectures d'éditeurs. Il a particulièrement tenu compte, pour le *De virginibus velandis*, de l'édition récente due à E. DEKKERS (dans *Corpus Christianorum*, 2, Turnhout 1954). Il ne prétend pas avoir résolu toutes les difficultés du texte, mais espère avoir retenu dans l'apparat tous les éléments utiles. On regrettera seulement qu'il ait doté les éditions princeps de sigles qui les feraient aisément confondre avec des manuscrits : *B* (= MESNART, Paris 1545) pour le *De oratione*, *R* (= RHENANUS, Bâle 1521, 1528, 1539) pour l'*Adversus Hermogenem*.

Outre l'apparat, le texte est encore accompagné de deux registres de notes : références des nombreuses allusions bibliques, élucidation de quelques leçons d'interprétation difficile, ces dernières indications étant particulièrement judicieuses et utiles.

L'ouvrage ne contient pas d'index. F. PETIT.

Q. S. F. TERTULLIANI *Adversus Hermogenem liber*. Quem ad fidem codicum recensuit prolegomenisque notis instruxit J. H. WASZINK (Stromata patristica er mediaevalia, 5). — Ultraiecti, Spectrum, 1956 ; in 8, 68 p. Fl. 3.75.

La tradition manuscrite de l'*Adversus Hermogenem*, dernier traité de la *collectio Cluniacensis*, est identique à celle du *De virginibus velandis* édité par G. F. DIERCKS au fascicule 4 des *Stromata patristica et mediaevalia* (voir recension ci-dessus, où les sigles des manuscrits sont interprétés). Rappelons que, d'après

le *stemma* établi par E. Kroymann (reproduit p. 7), la tradition se ramifie en deux branches : 1) *X VLF*, tous dérivés d'un *Hirsaugensis* perdu, utilisé par l'édition princeps R^1 (= Rhenanus, 1521) ; 2) *N* R^3 (= Rhenanus, 1539), cette édition corrigeant les deux précédentes (R^1 1521 et R^2 1528) à l'aide de la collation d'un *Gorziensis* perdu. A cette branche se rattache également un manuscrit qui fait défaut pour le *De virginibus velandis*, *P* : *Sélestat Bibl. munic. 88* (olim *Paterniacensis 439*), du XI^e^ siècle, qui fut utilisé par R^1 conjointement avec l'*Hirsaugensis*. L'édition princeps repose donc sur des témoins appartenant aux deux branches. L'accord des témoins tardifs « pessimae notae » *VLF* avec *X*, comparé à R^1 et à *P*, permet de distinguer dans R^1 le texte de l'*Hirsaugensis* perdu et la part des conjectures de Rhenanus. M. W. ne précise pas si R^1 prend comme base l'*Hirsaugensis* ou *P* (plutôt *P*, me semble-t-il ; voir p. 8, l. 2 sv. et p. 9, dernier alinéa) ni si le texte de *NP*(R^3) est dans l'ensemble supérieur à celui de *X VLF*.

M. W. juge avec sévérité (p. 9) le texte et l'apparat de son devancier E. Kroymann (CSEL, vol. 47, 1906, p. 126-176 ; repris dans *Corpus Christianorum*, Series Latina, I, Pars I, 1954, p. 395-435). Il signale soigneusement — mais dans l'apparat seulement, sans les reprendre dans une liste en appendice qui aurait été de consultation plus commode — toutes les divergences de son texte avec celui de cette édition. L'apparat ne néglige rien de ce qui permet de remonter à l'archétype et fait une large place aux conjectures et même aux explications d'éditeurs et de savants. Il pèche plutôt par abondance : p. 15, l. 7, noter le point d'exclamation introduit par A. Engelbrecht peut sembler excessif. Cette minutie s'explique par la difficulté extrême du texte, dont il n'existe pas de commentaire complet. Mais la lecture de l'apparat n'est pas facilitée par l'emploi des lettres *R* et *B* pour désigner des éditions, ni surtout par l'usage de sigles globaux pour marquer l'accord de différents témoins : α = *PN*, β = *XVLF*, γ = *VLF*, δ = *VL*. Sa rédaction ne brille pas par la clarté. Ainsi p. 19, l. 2 : Ad(a)e β 'Alias Adae' *R in marg. in P et* R^1 *in marg.*] Ac α R^2. Doit-on supposer que la bonne leçon *Adae* notée en marge dans *P* est de la main de Rhenanus ? Il reste un doute, car rien dans l'introduction ne signale que *P* a été annoté par Rhenanus. R^2 et R^3 ne portent-ils rien en marge à cet endroit ? Quelle est la leçon de R^1 et R^3 *in textu* ? De même p. 34, l. 23 : fini *Oehl*] sibi α 'Alias non sic' R^1 *in marg.* sit β sic *Iun* situ *Kr* (*collato cap. 38 init.*). En réalité, R^1 *in marg.* propose non pas *non sic* au lieu de *sibi* mais seulement *sic* (*non* servant uniquement de repère). Noter à propos de ce passage que M. W. préfère la conjecture de Fr. Oehler *fini* à celle de Kroymann *situ* qui a pourtant l'avantage de consonner avec les autres termes du contexte immédiat : *statu*, *motu*, *habitu* et qui a l'appui d'un parallèle ; dans des cas de ce genre on aimerait connaître les raisons qui ont déterminé l'éditeur.

Il reste que M. W. donne ici un travail consciencieux, qui fait voir au lecteur l'histoire du texte et guide son interprétation. Les allusions bibliques sont signalées dans un registre qui précède celui de l'apparat et sont reprises en une liste à la fin du volume (p. 68). L'ouvrage ne comporte pas d'index. F. Petit.

Eusèbe de Césarée. *Histoire ecclésiastique*. Texte grec, traduction et notes par G. Bardy. T. III : *Livres VIII-X et Les martyrs de Palestine* (Sources chrétiennes, 55). — Paris, Éditions du Cerf, 1958 ; in 12, VIII-350 p.

Il eût été fort dommage que l'édition de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, entreprise par le regretté chanoine Bardy, en restât aux deux premiers volumes

(voir *Rech. Théol. anc. méd.* 23, 1956, p. 344-345). On saura gré aux directeurs de la collection *Sources chrétiennes* de mener à bon terme cette importante publication. On nous promet sans tarder (?) le dernier volume, contenant l'introduction générale et les index indispensables. En attendant, le lecteur de langue française consultera l'introduction et les tables publiées au vol. III de l'édition de E. Grapin (collection *Textes et documents pour l'étude historique du christianisme*, dirigée par Hemmer et Lejay), Paris 1913. Malheureusement, bien que l'avant-propos affirme le contraire (p. VII), le travail était loin d'être achevé à la mort de l'auteur et ce troisième volume n'a pas la valeur des précédents.

Aucun apparat ne permet le contrôle du texte (repris à l'édition critique de E. Schwartz, *Eusebius Werke* II, 2 (dans *Griechische christliche Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderten*), Leipzig 1908. Ce qui semble en tenir lieu parfois touche surtout aux rédactions successives de l'ouvrage d'Eusèbe, indications qui ne seront pleinement intelligibles qu'une fois l'introduction publiée ; elles sont présentées tantôt isolément : p. 38, n. a ; p. 40, n. a et b ; p. 41, n. a ; p. 44, n. a et b, etc., tantôt insérées dans le commentaire : p. 44, n. 3 ; p. 48, n. 6 ; p. 67, n. 8 ; p. 68, n. 4, etc. De même pour l'une ou l'autre conjecture : comparer p. 14, n. a et p. 55, n. 6. Les réviseurs auraient pu adopter un système uniforme.

Les notes, pour plus des neuf-dixièmes, sont reprises à Grapin. Dans les deux volumes précédents, le commentaire de Bardy utilise évidemment l'annotation de son devancier ; mais il constitue un travail personnel considérablement enrichi et renouvelé. Ici, les remarques nouvelles sont rares ; seule la bibliographie est rajeunie sur certains points, mais pas toujours avec la précision souhaitable : p. 4, n. 3, l. 7 avant la fin, un ouvrage est indiqué sans nom d'auteur ; p. 142, n. 7 et 9, les références aux ménologes devraient mentionner l'édition utilisée, etc. La rédaction de Grapin est, par endroits, modifiée avec maladresse : comparer p. 50, n. 2 et Grapin III, p. 308, l. 4 sv. ; il arrive que des indications utiles sont négligées, en particulier les références aux sources ; d'autres sont reprises avec des fautes : p. 50, n. 2, l. 7 avant la fin, lire non pas *309* mais bien, avec Grapin, *303* (voir Pauly-Wissowa, art. *Dux*, t. X, 1905, col. 1869). Ainsi donc, malgré le pillage auquel on l'a soumis, le commentaire de Grapin reste utile à consulter pour de nombreuses précisions de détail.

La traduction était sans doute à peu près terminée. Elle est nettement supérieure à celle de Grapin. Mais la fin est plus négligée ; p. 171, par. 6, par exemple, où Bardy n'aurait pas laissé imprimer : « c'était jusqu'à ce point de férocité et d'*inhumanité* que les bourreaux poussèrent l'*absence* de pitié et d'*humanité* » ; cette tautologie répond fort mal au grec ; les réviseurs semblent avoir mis bout à bout deux essais de traduction dont un seul devait être retenu.

Le lecteur regrettera donc qu'on lui ait tu la provenance du commentaire qui est attribué à Bardy. Et la mémoire de ce grand travailleur méritait une révision plus attentive de l'ouvrage qu'il a laissé incomplet et imparfait.

F. Petit.

W. Bulst. *Hymni Latini antiquissimi LXXV, Psalmi III.* — Heidelberg, F. H. Kehle, 1956 ; in 8, 209 p. Mk. 14.80.

Ce petit volume élégant n'est pas d'un maniement facile. L'éditeur nous donne le texte de 75 hymnes de saint Hilaire, saint Ambroise, Prudence, Sedulius etc., et trois psaumes. Entendez par psaumes deux hymnes composées par saint Augustin sous forme de psaumes et l'hymne de Fortunat *Agnoscat omne saeculum*. Pourquoi cette pièce est-elle qualifiée de psaume ? Je ne le vois pas du tout. Après le texte, vient une série de témoignages sur ces pièces (p. 161-177), puis

une bibliographie (p. 178-181) et enfin l'indication des manuscrits et éditions, avec un apparat très mince (p. 192-199). Outre l'introduction, il y a un appendice (p. 203-208) où l'on trouvera encore des renseignements complémentaires. L'ouvrage aurait gagné à être présenté d'une manière plus rationnelle et plus commode pour le lecteur. B. Botte.

Athanase d'Alexandrie. *Apologie à l'empereur Constance. Apologie pour sa fuite.* Introduction, texte critique, traduction et notes de J.-M. Szymusiak S. J. (Sources chrétiennes, 56). — Paris, Éditions du Cerf, 1958 ; in 12, 272 p.

Ces deux *Apologies* ont été composées au moment de la fuite de saint Athanase au désert. La première, destinée primitivement à être envoyée ou lue devant Constance, a changé de destination et l'auteur y a ajouté un appendice écrit après sa fuite. La deuxième a pour but de justifier le geste de l'évêque. Ce ne sont pas les œuvres les plus caractéristiques du défenseur de l'orthodoxie nicéenne et leur intérêt est surtout historique. H. G. Opitz avait commencé son édition de saint Athanase par tout le corpus des *Apologies*. Il édita complètement l'*Apologie pour la fuite*, mais l'édition imprimée s'est arrêtée à la deuxième page de l'*Apologie à Constance*, au milieu d'un mot. Le P. S. parle de cette édition comme si elle avait été continuée après la mort d'Opitz (p. 65, n. 2). Il n'en est rien. L'édition en est restée là où elle était en 1941. Dans ces conditions, c'est un service que rend le P. S. en achevant l'édition de cette *Apologie* d'après les manuscrits utilisés par Opitz et d'après sa classification. Si je comprends bien ce qui est dit dans l'introduction, le P. S. a fait le même travail pour l'*Apologie pour la fuite*. J'avoue ne pas voir l'utilité qu'il y a à recommencer un travail déjà fait et bien fait. On aurait aimé alors que le P. S. indique les divergences entre ses propres collations et celles d'Opitz et qu'il signale, dans son apparat, les leçons adoptées contre le texte d'Opitz. J'ai cherché en vain le nom d'Opitz dans l'apparat du *De fuga*. J'ai bien remarqué quelques menues divergences dans cet apparat, mais on peut se demander si c'est le P. S. ou Opitz qui a raison. Le P. S. n'a pas tenu compte, comme l'a fait Opitz, des variantes attestées par les extraits de Théodoret, Sozomène etc. Comme ces extraits sont assez importants, cela me paraît un défaut de méthode. L'introduction est une histoire de saint Athanase depuis les débuts de son épiscopat. Il aurait suffi de rappeler ce qui était utile pour comprendre les deux écrits qui appartiennent à un moment très précis de la carrière de l'évêque d'Alexandrie. On regrettera d'autre part que les annotations historiques du texte soient si rares. C'est particulièrement regrettable pour l'*Apologie à Constance* pour laquelle l'édition d'Opitz est inachevée. Pour le *De fuga*, le travail était fait, et le P. S. aurait pu puiser dans les matériaux rassemblés par Opitz. Quant à la traduction, elle est assez libre et tourne parfois à la paraphrase, mais elle ne trahit pas le texte et elle en donne bien le sens général. On souhaiterait que la collection adopte un système cohérent pour l'édition des textes. L'apparat du P. S. est d'ailleurs clairement rédigé ; mais pourquoi introduire des sigles nouveaux, par exemple *adj.* (adiunxit), pour indiquer les additions, alors que toutes les éditions qui n'emploient pas le signe + ont constamment *add.* ? Il y a plusieurs systèmes possibles ; mais dans une même collection il faudrait qu'on s'en tienne à un seul. Il suffirait pour cela que la direction établisse des normes auxquelles les collaborateurs devraient se conformer. B. Botte.

Eustathius. *Ancienne version latine des neuf Homélies sur l'Hexaéméron de Basile de Césarée.* Édition critique avec prolégomènes et tables par

E. Amand de Mendieta et S. Y. Rudberg (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 66). — Berlin, Akademie-Verlag, 1958 ; in 8, LXIV-132 p. Mk. 25.

Les neuf *Homélies sur l'Hexaéméron* de Basile de Césarée ont été traduites en latin par Eustathius, écrivain probablement italien, et ce très tôt, vers 400, c'est-à-dire une vingtaine d'années seulement après la mort de Basile. Les éditeurs reprennent ces conclusions à B. Altaner, *Eustathius, der lateinische Übersetzer der Hexaëmeron-Homilien Basilius des Grossen*, dans *Zeitschr. neutestamentl. Wissensch.* 39 (1940) 161-170. Cette version repose donc sur un manuscrit grec chronologiquement très proche de l'original et, à ce titre, fournit un contrôle non négligeable de la tradition directe. C'est pour pouvoir utiliser judicieusement ce témoin qu'avant de publier le texte grec des Homélies (à paraître dans le *Corpus* de Berlin) les éditeurs nous donnent ici le texte critique de la version latine. Outre son ancienneté, la traduction d'Eustathius possède une autre qualité : elle vise, dans l'ensemble, à la littéralité (bien que le traducteur n'ait pas toujours été à la hauteur de sa tâche : voir les exemples analysés p. XII-XVII). Dernier avantage : on possède un témoin très ancien du texte latin : *Paris Nat. lat. 12134* (*A*), copié à Corbie dans la 2e moitié du VIIIe siècle.

La tradition manuscrite est étudiée p. XVII-LIV. Les éditeurs n'ont pas cherché à établir la liste exhaustive des témoins Parmi eux :

a) 7 manuscrits ont été collationnés complètement, sont dotés d'un sigle et interviennent dans l'édition. Ce sont :
A : *Paris, Nat. lat. 12134*, VIIIe s. (nommé plus haut), le *codex Sancti Germani* de Garnier.
Z : *Zürich, Zentralbibliothek, Car. C. 146*, IXe s.
C : *Copenhague, Bibliothèque royale, Gl. Kgl. Saml. 20, 2°*, XIe s.
B : *Vendôme, Bibliothèque de la Ville, 122*, XIe s.
E : *Troyes, Bibliothèque de la Ville, 234*, XIIe s.
D : *Paris, Nat. lat. 1701*, XIIe s., le *Colbertinus primus* de Garnier.
F : *Paris, Nat. lat. 2200*, f. 86r-123r, XIIe-XIIIe s.

b) 5 autres ont été collationnés partiellement, en vue seulement de les situer dans l'ensemble de la tradition, et n'interviennent pas dans l'établissement du texte. Mais pourquoi n'avoir pas fait les sondages aux mêmes passages pour tous les témoins ?

c) *Paris Nat. lat. 1702*, copié en 1396, le *Colbertinus secundus* de Garnier, est minutieusement décrit (p. XXX-XXXI) mais son texte n'a été examiné que très sommairement d'après les notes critiques de l'édition de Garnier, Paris 1721 (reprise dans Migne, PG 30, 869-968). Il est totalement négligé pour l'établissement du texte parce que, nous dit-on, conformé après coup au grec. Cette affirmation devrait être prouvée plus solidement que par les 4 exemples donnés p. LVIII sv.

d) Enfin 17 autres manuscrits, connus seulement par les notices des catalogues, n'ont pas été examinés et sont simplement énumérés (p. LX-LXI). Seuls les catalogues des bibliothèques publiques de France et de la bibliothèque vaticane ont été dépouillés.

Les éditeurs exposent la base de leur travail comme « un choix limité de manuscrits appartenant à diverses familles, mais qui... présente une idée assez exacte et pas trop simplifiée de l'état de la tradition » (p. LX). L'expression « diverses familles » est ici singulièrement équivoque. Certes, les critères de classement

commentés au cours de l'introduction aboutissent à différencier nettement les deux groupes *BE* et *DF* des autres manuscrits ; mais ces derniers n'en constituent pas pour autant une famille. En fait, il y a 2 chefs de file : *A* d'une part, *C* de l'autre (qui s'écarte du premier par bon nombre de leçons propres souvent fautives). Parmi les 5 autres manuscrits retenus, 3 se rattachent à *A*, non à *C* : *Z* représente un stade mécaniquement altéré de *A*, tandis que le groupe *BE* témoigne d'une « recension », c'est-à-dire un essai d'amendement par conjecture (certaines de ces corrections sont heureuses et adoptées par les éditeurs), à partir d'un texte du type *Z*. Reste le groupe *DF* ; il représente lui aussi une « recension », mais à partir de quel type de texte ? Dérivé de *A* ou de *C* ? Les éditeurs ne se sont pas posé la question (voir p. LII *in fine*). Leurs analyses permettent cependant de résoudre ce problème qu'ils n'ont pas entrevu. Des exemples commentés p. LII, il résulte que *DF* ne dépend pas de *BE* ; d'une remarque qu'on lit p. XXX (l. 27-28), on peut conclure que *DF* ne dépend pas de *Z* ; enfin, les cas signalés p. XXVIII (l. 25 sv.) apparentent *DF* à *C* plutôt qu'à *A*. On aimerait poursuivre la vérification, mais comme l'apparat est négatif et énumère les témoins dans l'ordre alphabétique des sigles et non d'après les groupes textuels, l'opération est un véritable casse-tête. Quoi qu'il en soit, les 7 manuscrits utilisés se répartissent en deux familles et non en trois : d'une part *A*(*Z*) et la recension *BE*, d'autre part *C* et probablement la recension *DF*. Les seuls éléments valables sont fournis par *A*(*Z*) et *C*. Leur accord représente l'état du texte le plus ancien que nous puissions atteindre. Leur désaccord ne prouve rien a priori ; évidemment *A* a sur *C* l'avantage de l'ancienneté et sa supériorité globale est incontestable ; mais la branche dont *C* est un témoin peut fort bien avoir conservé de bonnes leçons là où *A* est fautif. Ainsi les éditeurs avouent expressément (p. XXXVIII) avoir préféré 4 fois une leçon individuelle de *C* ; mais gratuitement et même contre toute vraisemblance, ils interprètent ces bonnes leçons comme des conjectures intelligentes du scribe de *C*. Il y a d'ailleurs plus de 4 cas ; j'en ai repéré un autre par hasard (p. 48, 18-19) : te stantem *C* te stante *E DF* testante *AZ B*. La branche *C DF* a parfois raison contre l'autre famille ; ainsi (p. 102, 5) : certam enim *C DF* certamen in *AZ* cur tamen *BE* ; (p. 123, 25) : quidem *C DF* quae *A* quod *Z BE*. Les éditeurs s'étonnent du grand nombre de variantes « individuelles » de *C* (p. XXV sv. et XXXVIII) ; mais ils ont systématiquement négligé les manuscrits que leurs rapides sondages révélaient comme apparentés à *C* (entre autres le *Colbertinus secundus* de Garnier) : on est en plein cercle vicieux. Le lecteur admettra donc difficilement que les témoins retenus donnent une image suffisante de la tradition. Noter que parmi les 17 manuscrits négligés sans examen, 7 sont du XII^e^ siècle, donc relativement anciens. Un mot encore à propos de *A*. Le raisonnement qui aboutit à décrire le travail du « correcteur officiel » (*A p. corr.*) comme « se guidant d'après sa connaissance personnelle du texte et du contexte, et se fiant à son intuition » (p. XXVII) ne convaincra personne. D'autant moins que les éditeurs accordent une valeur aussi grande, sinon plus grande, à *A p. corr.* qu'à *A pr. m.*

Les deux éditions antérieures sont présentées p. LIV-LX. L'édition princeps (Paris 1603), souvent réimprimée, repose exclusivement sur *D*. Celle de J. Garnier (Paris 1721) corrige la précédente en reprenant *D* et en lui ajoutant le *Colbertinus secundus* et *A*, mais sans reconnaître la valeur exceptionnelle de ce dernier.

La nouvelle édition restitue à *A* la prééminence qui lui revient et fonde en principe le texte sur l'accord *AC* (p. LXI). En pratique toutefois, l'évidence interne et l'appui du grec interviennent très souvent dans le choix des leçons. Alors que les éditeurs reprochent à Garnier d'avoir préféré le *Colbertinus secundus*

en raison de son accord avec le grec, ils ne font souvent eux-mêmes rien d'autre. Ce qui est plus grave, c'est qu'ils s'attribuent des conjectures que Garnier signale explicitement parmi les leçons de son manuscrit favori. Ainsi les éditeurs restituent à Garnier son dû en 27, 23 ; mais dans un cas absolument identique, en 26, 1, ils s'approprient la conjecture qui n'est autre que le texte du *Colbertinus secundus* (voir PG 30, 887, n. *e*). On pourrait ici multiplier les exemples : 37, 23 ; 41, 6... Non que les éditeurs aient voulu dissimuler des emprunts ; tout simplement, ils ont presque totalement négligé le travail de leur devancier, après un sondage trop sommaire. Le texte nouveau est donc beaucoup moins différent de l'ancien qu'on ne s'y attendrait. Sur une section de plus d'une page (*Hom.* IV, 3, 1-9 ; p. 48-49), je n'ai relevé que 3 amendements, judicieux d'ailleurs : 48, 20 te stantem *C* (signalé plus haut) ; 48, 21 sint (contre : sunt *D*) ; 48, 30 secundum Ecclesiastae dictum *AC* (contre diverses corruptions consécutives à la lecture fautive : sed, au lieu de : secundum). L'apparat est rédigé non seulement avec soin mais avec minutie. En cas de doute sur la valeur du texte proposé, le lecteur peut toujours retrouver les leçons de *A* et *C* (même pour des variantes orthographiques sans intérêt spécial). C'est évidemment une grande supériorité sur les éditions précédentes. Mais, malgré la clarté typographique, il est d'un maniement malaisé en raison de l'ordre adopté dans l'énumération des témoins.

La pagination de l'édition de Garnier et de sa réimpression dans Migne est indiquée en marge. Les références aux citations et allusions bibliques sont données au bas des pages et reprises dans une table (p. 130-131). L'ouvrage se termine (p. 132) par une liste des hapax et par une liste des mots rares. F. Petit.

The Akathistos Hymn. Introduced and transcribed by E. Wellesz (Union académique internationale, Monumenta musicae byzantinae, Transcripta, 9). — Copenhagen, E. Munksgaard, 1957 ; in 8, xcii-108 p. Kr. 34.

Cet ouvrage est essentiellement l'édition du ms. *Florence Laur. Ashburnham 64*, du XIII[e] siècle, texte et transcription musicale. Dans l'introduction, M. W. fait le point des discussions sur l'origine de l'*Acathistos*. Il est probable que l'auteur est Romain le Mélode. Mais le texte du ms. *Ashburnham 64* représente une forme légèrement différente de l'original. M. W. le reproduit et note dans l'apparat les variantes de l'édition de J.-B. Pitra. Ce sont ces variantes qui représentent le texte original. Quant à la tradition mélodique, elle présente des différences. *Ashburnham 64* appartient à un autre type que *Vat. gr. 1606* et *Messine 120* et *129*. Les deux types remontent probablement à un type plus simple, dont on trouve un vestige dans *Paris Nat. Coislin 220*. M. W. passe ensuite à l'analyse de la structure mélodique. L'*Acathistos* est du même style que les autres *kontakia* du recueil. C'est une technique de formules analogue à celle qu'on trouve dans les traits du chant romain. Quant à la transcription musicale, elle est faite en partant du point de vue que le chant byzantin était diatonique. Ce n'est que plus tard, sous l'influence orientale (arabe et turque), que le schème modal a subi des altérations. C'est d'ailleurs l'opinion des meilleurs musicologues byzantinistes, H. J. W. Tillyard et C. Höeg. La transcription est faite sur ce principe, et elle ne comporte aucun accident musical. Il serait intéressant de comparer les mélodies ainsi reconstituées avec la tradition postérieure. B. Botte.

E. Hammerschmidt. *Die koptische Gregoriosanaphora.* Syrische und griechische Einflüsse auf eine ägyptische Liturgie (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für griechisch-römische

Altertumskunde, Berliner byzantinische Arbeiten, 8). — Berlin, Akademie-Verlag, 1957 ; in 8, XI-93 p. et 10 pl. Mk. 39.

Cette étude consciencieuse a de très belles qualités. Le texte et la traduction sont suivis d'un commentaire abondant, et la numérotation de courts paragraphes de 1 à 403 en facilite la consultation. Malheureusement l'auteur semble avoir pris le problème à rebours. Le sous-titre déjà risque d'induire en erreur. On croirait que l'anaphore de saint Grégoire est un texte authentiquement copte et alexandrin. En fait l'original est grec et l'anaphore n'est pas d'origine alexandrine, pas plus que celle de saint Basile. Si l'on veut étudier cette anaphore, il faut partir du texte grec dont le bohairique n'est qu'une traduction ou même une sous-traduction par l'intermédiaire du sahidique. Cela ne veut pas dire que cette version bohairique soit sans importance. Elle est un témoin non négligeable du texte, mais elle n'est qu'un témoin secondaire. Un autre reproche qu'on fera à l'auteur, c'est de ne pas avoir fait une édition critique basée sur les anciens manuscrits. Le texte est celui de l'édition de l'Abnā' al-kanīsa (1936). M. H. a cependant consulté plusieurs manuscrits ; mais il déclare que la tradition manuscrite ne fournit que des variantes insignifiantes. Il y a pourtant, dans les quelques variantes notées dans l'apparat, des leçons intéressantes. Ainsi en 8, *Huntinger 360* omet toute une ligne ((e)nenkot... eoukōt), qui manque également dans le grec. Ce dernier point méritait d'être signalé ; mais M. H. ne fait pas la moindre allusion au texte original dans son apparat.

Quant à la traduction, elle est fidèle, trop fidèle même parfois, parce qu'elle calque des idiotismes coptes qui ne répondent pas au vrai sens. Ainsi 3 *matouboi eiǧēk ebol* est traduit : « reinige mich so dass ich volkommen bin ». Il est pourtant clair que *eiǧēk* n'est qu'une manière de traduire ὅλον du texte grec (ὅλον με ἁγίασον). La même expression se trouve dans *Sap.* 15, 3 (cf. W. E. Crum, *A Coptic Dictionary*, Oxford 1939, p. 762 b). En 198 et 203 *euti* (*e*)*mmof* est traduit : « wenn er gegeben wird », ce qui est défendable du point de vue de la grammaire copte, mais ne convient pas au contexte. Il faut rattacher ces mots au corps du Christ (195) et à son sang (200), et il faut donner à *euti* une valeur participiale ou relative. Quant au commentaire, il contient à la fois trop et trop peu. Ainsi p. 87, à propos de 6, on nous dit que *šoušouši* se dit proprement du « Brandopfer », mais on omet de nous dire qu'ici le mot répond au grec προσφοφά. De même, p. 131, on nous donne le sens de *phōnh* (189) et de *ouōtb* (192), sans nous dire que les deux mots répondent au grec μεταποιῶ. Les pages consacrées à l'épiclèse (p. 129-137) passent à côté du vrai problème. Il fallait ici tenir compte du grec et le comparer avec l'épiclèse de Jacques et de Basile alexandrin. Il est clair que le texte primitif de Grégoire ne comportait pas 195-203.

Somme toute, l'impression d'ensemble est assez décevante. Nous avons un texte copte qui n'est pas meilleur que celui des éditions courantes. La traduction n'est pas en tout point supérieure à celle de E. Renaudot. Quant au commentaire, il perd de sa valeur par le fait que l'auteur traite le bohairique comme s'il était le texte original, sans se référer au grec. Je souhaite que M. H. reprenne son travail à partir du grec, en le comparant au bohairique. Une autre besogne utile serait d'établir un lexique copte-grec. Cela permettrait des traductions plus exactes. Malgré ses qualités, le dictionnaire de Crum n'est pas toujours suffisant pour les textes liturgiques, et c'est aux liturgistes à faire eux-mêmes leur lexique. Il y a là un travail utile, et je souhaite que M. H. y consacre ses efforts.

B. Botte.

W. DE VRIES S. I. *Der Kirchenbegriff der von Rom getrennten Syrer* (Orientalia christiana analecta, 145). — Roma, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1955 ; in 8, XV-200 p. L. 2100.

Le P. de V. n'entend pas nous exposer l'ecclésiologie des monophysites et des nestoriens d'aujourd'hui comme on pourrait le faire pour les chrétiens orthodoxes grecs ou russes. En fait les Syriens n'ont pas d'ecclésiologie et, si l'on veut une synthèse, il faut la faire soi-même. C'est ce que fait le P. de V. sur la base des documents que nous possédons depuis que ces Églises sont séparées ; pratiquement, pour les Nestoriens depuis le synode de Markabta (424), pour les Jacobites depuis Sévère d'Antioche. Il a tenu compte de tous les documents : écrits théologiques, conciles, commentaires scripturaires, liturgies. Après avoir décrit l'organisation des deux Églises, l'auteur passe à leur position théologique vis-à-vis des conciles. Les Jacobites n'acceptent pas Chalcédoine, les Nestoriens ne reçoivent que Nicée et Constantinople ; ceux qui n'appartiennent pas à leur confession sont considérés comme hérétiques. S'ensuit-il qu'ils croient représenter seuls l'Église du Christ ? Il semble qu'il en soit ainsi chez les Jacobites, tandis que les Nestoriens sont moins catégoriques et admettent que les Syriens occidentaux font partie de l'Église. Si l'on dépasse la question confessionnelle, on retrouve les conceptions communes de l'Église fondée par le Christ et jouissant de l'autorité divine. Quant à l'essence de l'Église, elle est exprimée par les images bibliques d'épouse, de mère, de corps du Christ. En l'absence d'une élaboration par les intéressés eux-mêmes, il est clair qu'une synthèse bâtie avec des matériaux très divers répartis sur un millénaire n'est pas trop satisfaisante, et le P. de V. en convient dans sa conclusion. Je me demande s'il n'aurait pas mieux valu s'en tenir à des documents qui représentent une constante dans chacune des deux confessions, je veux dire les documents liturgiques. Personnellement j'ai étudié les rites d'ordination, et il me semble qu'il y a là une doctrine très riche de l'Église, bien qu'elle ne rentre pas dans les cadres de nos manuels. Il en est de même des liturgies eucharistiques. Que les Jacobites se considèrent comme la seule véritable Église, c'est, si je puis dire, un accident ; mais leurs livres liturgiques n'en portent pas moins témoignage d'une Église une et universelle. Le P. de V. a rappelé ces textes (p. 91), mais pour souligner le paradoxe que constitue une Église minuscule qui se croit universelle. Ces textes méritaient d'être placés dans un contexte différent. Le livre du P. de V. n'en reste pas moins le meilleur exposé fait sur la question, et il dépasse celui du P. M. JUGIE dans sa *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. V, Paris 1935. B. BOTTE.

THÉODORET DE CYR. *Thérapeutique des maladies helléniques*. Texte critique, introduction, traduction et notes de P. CANIVET S. J. Vol. I-II (Sources chrétiennes, 57). — Paris, Éditions du Cerf, 1958 ; 2 vol. in 12, 869 p. Fr. 4800.

Le P. C. nous présente une excellente édition de la *Thérapeutique*. L'introduction donne en résumé les conclusions de la thèse que l'auteur a soutenue récemment (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 26, 1959, 162). Pour le texte, le P. C. n'a pas cru devoir faire une édition entièrement nouvelle, et il a agi sagement. Celle de H. Raeder (1900) est basée sur une étude exhaustive de la tradition manuscrite. Le P. C. a admis son classement et il reprend généralement son texte. Les variantes à discuter sont peu nombreuses et insignifiantes. Par exemple, t. II, p. 304, l. 10 *λιβάνῳ K* (= LXX) *λιβανωτῷ ceteri* et l. 23 *κρέα K* (= LXX) *κρέας ceteri*. Il me semble évident que *K*, dans ces deux passages, a

été conformé aux Septante et qu'il faut préférer la leçon des autres témoins. Comme Théodoret cite beaucoup d'auteurs profanes, et la plupart du temps de seconde main, il était intéressant de comparer la source et ses intermédiaires avec sa version. L'apparat permet de faire constamment la comparaison. Notons aussi que les manuscrits sont cités non d'après l'ordre alphabétique des sigles, mais d'après les groupes textuels. C'est une règle qu'on devrait suivre toujours dans un apparat. La traduction est excellente, serrant de près le texte sans excès de littéralisme. Les annotations sont abondantes, et une série d'index très précieux permettra la consultation de l'ouvrage. Souhaitons que les *Sources chrétiennes* ne publient que des éditions de cette qualité. B. Botte.

P. Canivet S. J. *Histoire d'une entreprise apologétique au V^e siècle* (Bibliothèque de l'histoire de l'Église, 1). — Paris, Bloud & Gay, 1958 ; in 8, xxiv-384 p. et 12 tabl.

Le seul reproche que j'aie à faire à ce livre est son titre, qui semble fait plus pour piquer la curiosité que pour renseigner sur le contenu du livre. Il aurait au moins fallu un sous-titre pour indiquer qu'il s'agit de la *Thérapeutique* de Théodoret dont le P. C. a donné une excellente édition dans les *Sources chrétiennes*. Cette réserve faite, on ne peut que louer le soin que le P. C. a mis à étudier son auteur, à le situer dans son milieu, à expliquer son but, à rechercher ses sources. Ce dernier point est examiné d'une manière approfondie, et c'est à mon avis la partie la plus intéressante de la thèse. Théodoret cite surtout de seconde main. On retrouve une bonne partie de ses citations dans Clément d'Alexandrie ou Eusèbe de Césarée. Il reste cependant bon nombre de textes de Platon qui ne se retrouvent pas ailleurs. Le P. C. suppose, et c'est vraisemblable, que Théodoret a utilisé un florilège platonicien, dont il essaie de reconstituer le contenu (p. 275-287). En appendice on trouvera 12 tableaux hors-texte sur les citations profanes.

On ne s'intéresse généralement qu'aux apologistes du II^e et du III^e siècle. Le P. C. a réussi à montrer l'intérêt réel que présente la *Thérapeutique* et il ouvre des perspectives sur les rapports entre le christianisme et le paganisme à une époque où l'intérêt des historiens et des théologiens se concentre sur les controverses christologiques. Le P. C. a cru devoir ajouter un appendice sur la christologie de Théodoret. Ce n'est pas la meilleure partie du livre et on sent que l'auteur y est moins à l'aise. Le problème a d'ailleurs été traité par d'autres, et cet excursus ne s'imposait pas. Mais l'ensemble du livre du P. C. complète très bien l'édition qu'il a donnée de la *Thérapeutique*. On a là tous les éléments d'un commentaire complet. B. Botte.

P. R. Oliger O. F. M. *Les évêques réguliers. Recherche sur leur condition juridique depuis les origines du monachisme jusqu'à la fin du moyen âge* (Museum Lessianum, Section historique, 18). — Bruges, Desclée de Brouwer, 1958 ; in 8, 221 p. Fr. 150.

Pénétrante étude sur la situation canonique des religieux, moines ou mendiants, élevés à la dignité épiscopale. Dans la première partie, le droit ancien (400-1234), nous voyons comment progressivement on surmonte l'incomptabilité, à première vue totale, entre l'épiscopat et la profession monastique. Quels sont les droits de l'abbé, ceux du chapitre conventuel, dans la promotion d'un moine à l'épiscopat ? Que devient le vœu d'obéissance ? A quoi le moine-évêque reste-t-il obligé ? Et la pauvreté ? Et les observances monastiques ? Autant de questions, — ce ne sont pas les seules d'ailleurs, — auxquelles le droit donnera

peu à peu une solution de plus en plus précise jusqu'à ce que, en 1234, avec la Glose ordinaire de Jean le Teutonique on peut dire que s'achève quant à l'essentiel l'élaboration de la doctrine canonique concernant les évêques-moines.

Une deuxième partie étudie le droit classique (1234-1450) : ce sont surtout les nouveaux ordres, dominicains et mineurs, qui voient leurs religieux élevés à l'épiscopat. Ce fut même parfois une véritable course aux honneurs. L'Église ici encore aura à préciser qui permettra à l'élu d'accepter sa nouvelle charge. Comment remplira-t-il ses devoirs de religieux, surtout ceux de pauvreté ? Quels seront ses liens avec l'ordre qui l'a reçu et qui garde un droit de correction ?

On ne peut que féliciter le P. O. du soin mis à répondre à toutes ces questions, ainsi que de l'ampleur de son information historique et juridique.

A. Boon.

Gregorii Episcopi Turonensis *Historiarum libri decem*. Vol. I : *Libri I-V*.Vol. II : *Libri VI-X*. Post B. Krusch hoc opus iterum edendum curavit R. Buchner (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, 1 u. 3). — Berlin, Rütten & Loening, [1956] ; 2 vol. in 8, L-381 et 476 p. Mk. 25.10 et 25.90.

Cette nouvelle collection, pleine de promesses, mais qui ne date malheureusement pas ses volumes, débute par un ouvrage d'importance. Les *Historiae* de Grégoire de Tours, publiées dans les *Monumenta Germaniae historica* par W. Arndt (1884), puis par B. Krusch (1937-51 ; voir *Rech. Theol. anc méd.* 12, 1940, p. 184-185 et 19, 1952, p. 174-175), sont rendues de la sorte plus accessibles et s'accompagnent, à l'usage des historiens de la jeune génération, d'une traduction en langue vulgaire.

L'introduction (p. VII-L) résume les données biographiques, littéraires et textuelles concernant Grégoire, en complétant çà et là la documentation connue. Le tome II se termine par une table précise des noms et un lexique.

Le texte est d'une façon générale celui de B. Krusch. M. B. ne l'a corrigé, — et ce sur la base même de l'apparat de Krusch, — que dans quelques rares cas. Pour l'orthographe et les formes grammaticales, il a également préféré s'en tenir, à quelques exceptions près, à l'édition de Krusch, bien qu'il fasse de sérieuses réserves à cet égard. La tentative de Krusch en vue de reconstituer les formes grammaticales et les graphies originales paraît, en effet, aussi hasardeuse que peu réussie. Quel dommage que M. B. n'ait pas choisi, pour son texte, le parti d'uniformiser selon les règles classiques. Il est vrai que cela aurait demandé, en compensation, un apparat détaillé.

Mais, précisément, les apparats de la nouvelle édition ont dû être réduits, vu le caractère de la collection, au strict minimum : quelques variantes majeures, les lacunes des principaux manuscrits, les citations proprement dites et accessoirement les autres sources, les dates et éclaircissements historiques indispensables.

La traduction allemande est basée sur celle de W. Giesebrecht (2e éd., 1878). Toutefois M. B. l'a profondément remaniée, non seulement pour en moderniser la langue, mais aussi pour la mettre en accord avec le nouveau texte latin.

M. Cappuyns.

D. Norberg. *Introduction à l'étude de la versification latine médiévale* (Acta Universitatis Stockholmiensis, Studia Latina Stockholmiensia, 5). — Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1958 ; in 8, 218 p. Kr. 26.

La technique de la poésie latine du moyen âge est un domaine encore peu exploré. Ce qui fait la difficulté de la matière, c'est l'abondance des matériaux et la variété des techniques. Il n'y a pas eu rupture avec la poésie classique ; on a composé des poésies métriques, avec plus ou moins d'exactitude suivant la culture de chaque époque. D'autre part les nouvelles techniques ne sont pas nées de générations spontanées. Elles proviennent en grande partie d'un calque approximatif des schèmes classiques. Des éléments vont se développer qui étaient exceptionnels dans la poésie classique : l'assonnance et la rime. Mais le passage de la mesure à une rythmique basée sur l'accent, telle que nous la trouvons au point d'arrivée, ne s'est pas fait d'un coup, et il y a des formes intermédiaires. Il faut donc se garder de principes trop rigides, d'autant plus qu'il faut compter avec certaines libertés dans l'accentuation. Le mérite de M. N. est d'avoir tenu compte de tous les éléments et d'avoir distingué les diverses manières d'imiter la structure du vers métrique. Il nous présente son ouvrage comme un aperçu sommaire, dont le but est de donner une introduction à l'étude du vers au moyen âge. C'est trop de modestie. Je n'aurais pas songé à qualifier ce livre d'aperçu sommaire. Aucun genre n'est négligé ni aucune difficulté évitée. M. N. a soulevé le problème de l'influence de la musique sur la versification rythmique. Je ne crois guère, pour ma part, à cette influence pour les anciennes hymnes liturgiques. Les mélodies les plus simples, qui sont probablement les plus anciennes, sont très proches de la psalmodie et ne comportent souvent qu'une cadence à la fin du vers. Il y a parfois des mélodies où l'accent musical répond au rythme du dimètre iambique: ⏑ ⏓ ⏑ ⏓ | ⏑ ⏓ — — ; mais dans ce cas le poète aurait dû placer l'accent tonique sur les syllabes 2, 4, 6. Or nous constatons qu'en fait les deux premiers accents sont libres ; par exemple *múndi sálus invéneris*, de l'hymne *Christe redemptor omnium*, qui est cependant rythmique. Je ne crois pas non plus que la mélodie explique un vers comme *redémpta plébs captiváta*. Il n'est pas exact d'ailleurs que cette irrégularité ne se trouve qu'au 3e vers ; on la trouve aussi bien au 4e : *gustándo vivimus déo*, dans la même hymne (*Ad cenam agni providi*). Il faut recourir à l'explication que M. N. donne lui-même ailleurs : les poésies rythmiques reproduisent diverses accentuations d'un même type de vers métriques. Or justement dans le dimètre iambique on trouve des vers du type *régem venire quid times, thesaúrus et frágrans ódor*. L'imitateur a glissé quelques vers de ce type, pour varier, à peu près dans la proportion que nous trouvons dans les pièces métriques. Ils sont plus nombreux dans certaines pièces ; par exemple *Christe redemptor omnium* en comporte 10, dont 5 au premier vers, une au second et 4 au troisième. Les règles données par W. Meyer sont trop rigides, et M. N. a raison contre lui. Mais il faut alors renoncer à voir dans ces cas une influence musicale. Il en est tout autrement des tropes. Ici nous avons non seulement de bonnes raisons de croire que c'est la mélodie qui prime (p. 178), mais ces pièces nous sont conservées dans les manuscrits avec la mélodie, et il est évident que le texte n'est ni métrique ni rythmique. Il est simplement calqué sur les neumes. Cela n'a plus rien à voir avec la poésie. Quant aux hymnes en prose, elles sont exceptionnelles dans le monde latin dans l'antiquité, contrairement à ce que semble dire M. N. Outre le *Te Deum*, nous ne connaissons que le *Gloria in excelsis* et le *Te decet laus*, qui sont des traductions du grec. Les autres sont métriques ou rythmiques. Je ne puis m'étendre sur tout ce qu'on peut trouver dans le livre de M. N. C'est l'ouvrage classique que devront consulter tous ceux qui ont à éditer ou commenter des poésies du moyen âge.

B. Botte.

Archives de l'Église d'Alsace. T. XXV. — Strasbourg, Éditions de la Société d'histoire de l'Église d'Alsace, 1958 ; in 4, XI-258 p.

Parmi les études les plus importantes, signalons : C. VOGEL, *L'hymnaire de Murbach contenu dans le manuscrit Junius 25 (Oxford, Bodleian. 5137). Un témoin du cursus bénédictin ou cursus occidental ancien* (p. 1-42) donne tout d'abord la description et l'histoire de ce manuscrit du VIII^e^-IX^e^ siècle, bien digne de retenir l'attention des liturgistes comme un des plus anciens témoins de l'antique cursus occidental qui serait remplacé par le cursus irlandais-anglo-saxon complètement différent. Il publie ensuite le texte intégral de cet hymnaire latin avec la traduction en vieux-haut-allemand (dialecte haut-alémanique) qui s'y trouve incluse. — J. CLAUSS, *Die Strassburger Domherren aus dem Hause Fürstenberg und seiner Ahnen, 1051-1708* (p. 43-69) compte vingt-six membres de cette famille représentés au chapitre cathédral de Strasbourg jusqu'à l'époque de la Révolution française. M. BARTH, *Der Kult des hl. Brictius im Elsass* (p. 71-80) s'intéresse au culte de S. Brice († c. 444) qui fut évêque de Tours, disciple et successeur de saint Martin et devint le patron de quelques chapelles et églises d'Alsace. A. PASSMANN, *Die Kartause zu Strassburg* (p. 81-97) achève son exposé sur la chartreuse de Strasbourg en signalant ses divers prieurs et procurateurs jusqu'au XVI^e^ siècle. De P. CZARNOWSKY, *L'église Saint-Jean à Strasbourg après le bombardement du 11 aout 1944* (p. 99-110). A. GUTH, *Les impositions du clergé d'Alsace* (p. 111-189) rappelle que le clergé d'Alsace, prétendant ne pas pouvoir être imposé sans son consentement, se rachetait de chaque impôt en « offrant un don gratuit », c'est-à-dire en payant pratiquement un autre à sa place. Il traite ainsi successivement du rachat des offices ecclésiastiques, de la subvention volontaire, du rachat des charges civiles de la province et de la capitation. J. JOACHIM, *L'affaire d'Hirsingue et l'arrestation des prêtres en 1794* (p. 191-209) décrit tout d'abord la situation religieuse dans le Haut-Rhin au milieu de 1794 et rapporte plus spécialement les incidents qui firent suite à la fête de saint Fortuné à Hirsingue (9 juin 1794). Ce volume contient en outre une dizaine d'articles de proportions plus modestes qui constituent autant de contributions à l'histoire de l'Église d'Alsace et de ses divers représentants et organismes.

G. MICHIELS.

Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte. Bd. IX. — Speyer a. Rh., Jaeger, 1957 ; in 8, 336 p.

Parmi les diverses études parues dans ce volume, relevons : J. RAUCH, *Der Antoniterorden* (p. 33-50), décrit dans les grandes lignes les origines, le développement et la suppression de l'ordre hospitalier de saint Antoine du Viennois, qui compta de nombreuses maisons en Rhénanie. G. PIETZSCH, *Zur Musikgeschichte von Speyer vor der Reformation* (p. 51-67), insiste sur le rôle joué par Spire dans l'exercice de l'art musical. F. HEINRICH, *Der Einfluss der Gemeinde auf das religiöse Leben der Pfarrei auf Grund kurpfälzischer Weistümer* (p. 68-94), indique comment des communautés du Palatinat ont soutenu la vie religieuse de leur paroisse. F. COMO, *Die Kurmainzer Eremiten-Kongregation und die Präses-Eremitage in Gimbach-Taunus* (p. 118-147) retrace l'histoire de cette congrégation, présente ses différents présidents et ses nombreux ermitages. A. PH. BRÜCK, *Friedrich Schneider (1836-1907), ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts* (p. 166-194).

Parmi les documents édités figurent de W. JUNGANDREAS, *Ein moselfränkisches Zisterzienserinnengebetbuch im Trierer Raum um 1300* (p. 195-213) ;

de L. Just, *Treverensia aus dem vatikanischen Archiv* (p. 214-220). En outre quelques brèves contributions à l'histoire religieuse rhénane.

G. Michiels.

Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte. Bd. X. — Speyer a. Rh., Jaeger 1958 ; in 8, 411 p. Mk. 16.50, rel. 18.50.

Voici les principaux articles que contient ce nouveau volume. H. Buttner, *Das Bistum Worms und der Neckarraum während des Früh- und Hochmittelalters* (p. 9-38), rapporte les vicissitudes du diocèse de Worms jusqu'au début du XIII^e^ siècle quand, ayant accompli sa grande mission de direction religieuse, culturelle et politique dans le pays du Neckar, il s'effaça devant les forces politiques du Palatinat.

A. Mischlewski, *Der Antoniterorden in Deutschland* (p. 39-66), fait un bref historique des six « praeceptoriae generales » allemandes de l'Ordre de Saint-Antoine du Viennois.

L. Lenhart, *Die Mainzer Synoden von 1548 und 1549 im Lichte der im Schloss Vollrads/Rhg. aufgefundenen Protokolle* (p. 67-111), rappelle l'importance de ces deux réunions ecclésiastiques, présidées par l'archevêque Sébastien de Heusenstamm en une période particulièrement troublée.

A. Decker, *Reformation, Säkularisation und Wiedereinführung des katholischen Kultus im ehemaligen Stift Klingenmünster* (p. 112-164), présente l'histoire de ce monastère bénédictin, fondé au VII^e^ siècle, transformé en chœur de chanoines en 1490, supprimé et restauré de nombreuses fois au cours des siècles suivants.

L. Litzenburger, *Die Wormser Bischofspromotionen nach den Acta Camerarii in den Jahren 1630-1788* (p. 165-186). Brève monographie des évêques de Worms d'après des actes consistoriaux officiels.

Signalons en outre : B. Bombenger O. F. M. Cap., *Die Wiedereinführung des katholishen Glaubens in der Herrschaft Guttenberg im 18. Jahrhundert* (p. 187-216) ; H. Raab, *Damian Friedrich Dumeiz und Kardinal Oddi. Zur Entdeckung des Febronius und zur Aufklärung im Erzstift Mainz und in der Reichsstadt Frankfurt* (p. 217-240). Deux études aussi sur l'abbaye cistercienne d'Himmerod : A. Schneider S. O. Cist., *Die Cisterzienserabtei Himmerod zwischen Aufhebung und Neugründung, 1802 bis 1919* (p. 241-283) et W. Bornheim, *Die Abteikirche Himmerod und die rheinische Denkmalpflege* (p. 284-298).

Ce volume contient comme les précédents quelques contributions plus brèves : E. Ewig, *Rheinischer Besitz westfränkischer Kirchen* (p. 341-346) ; F. P. Mittermaier, *Ein bislang verschollener Hymnus auf die sel. Christina, gen. von Retters* (p. 353-355 ; voir *Bull.* VIII, n° 1193).

G. Michiels.

Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens. Bd. 13 (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, I. Reihe, 13). — Münster, Aschendorff, 1958 ; in 8, VIII-304 p. Mk. 24.80, rel. 27.50.

F. R. Franke, *Die freiwilligen Märtyrer von Cordova und das Verhältnis der Mozaraber zum Islam, nach den Schriften von Speraindeo, Eulogius und Alvar* (p. 1-170), consacre une longue étude aux martyrs de Cordoue et à la résistance des chrétiens mozarabes à l'Islam.

H. G. Franz, *Die ehemalige Moschee in Córdoba und die zweigeschossige Bogenordnung in der maurischen Architektur* (p. 171-187), fournit une étude sur la double arcature dans l'architecture mauresque.

M. Mitjá, *Difficultades de la industria y comercio alemanes para abrirse paso en Barcelona hasta 1410* (p. 188-228), rappelle les débuts du commerce allemand à Barcelone.

G. Richert, *Der deutsche Meister Anye Bru, der Maler der Tafeln vom Altarwerk aus San Cugat del Valles* (p. 229-238), restitue à leur véritable artiste allemand ces peintures qui figurèrent autrefois sur le maître-autel de l'ancienne et illustre abbaye bénédictine catalane.

W. Brüggemann, *Romantisches in Calderóns comedia mitológica Eco y Narciso* (p. 239-258), traite de ce poète dramatique espagnol qui exercera une si forte influence sur le mouvement romantique allemand.

F. Soldevila, *Més notícies sobre joglars del temps de Pere el Gran de Catalunya-Aragó* (p. 259-262), fournit quelques documents sur les troubadours aragonais et catalans de la fin du XIII^e siècle.

J. Vincke, *Nachrichten über den deutschen Orden in Spanien* (p. 263-270) et A. de la Torre, *Unas noticias de la Orden militar de Caballeros Teutones* (p. 271-274), s'intéressent aux ordres allemands en Espagne.

J. Vives, *Revistas españolas de ciencias históricas. Guía del investigador* (p. 273-304), signale le titre de 246 revues espagnoles de caractère historique, paraissant actuellement. G. Michiels.

Fontes ad historiam regni Francorum aevi Karolini illustrandam. Pars I : *Annales regni Francorum, Einhardi Vita Karoli, duae Vitae Hludowici, Nithardi Historiae...* Curavit R. Rau (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, 5). — Berlin, Rütten & Loening, [1956] ; in 8, 484 p. Mk. 25.10.

Le cinquième volume des *Ausgewählte Quellen* est digne, par son objet, des précédents. Les pièces qu'il réédite sont, en effet, d'une importance capitale pour l'histoire de l'époque carolingienne.

Les *Annales regni Francorum*, appelées naguère *Annales Laurissenses maiores* et qui vont de 741 à 829, sont reprises à l'édition de F. Kurze (1895). La *Vita Karoli* d'Éginhard reproduit le texte de O. Holder-Egger (1911 ; réédition du texte de G. Waitz). Les *Vitae Ludovici* de Thégan et de l'*Astronomus* sont reprises à l'édition de G. H. Pertz. Les *Historiae* de Nithard sont reproduites d'après E. Müller (1907).

Tous ces textes sont défectueux et devraient être réédités d'après les manuscrits. On comprend cependant que le directeur de la nouvelle collection, M. R. Buchner, ait voulu aller au plus pressé, devant la raréfaction des *Monumenta Germaniae historica* et des *Scriptores rerum germanicarum*. On aurait pu cependant donner à ces pièces capitales des introductions plus circonstanciées et mieux documentées. M. Cappuyns.

M. Cruz Hernández. *Historia de la filosofía española. Filosofía hispano-musulmana.* T. I-II. — Madrid, Asociación española para el progreso de las ciencias, 1957 ; 2 vol. in 8, 422 et 389 p. Pes. 200.

Avant de commencer l'histoire de la philosophie hispano-musulmane et pour mieux la comprendre d'ailleurs, M.C. nous fait prendre connaissance avec la philosophie musulmane orientale et ses principaux représentants : Al-Kindī, Al-Fārābī, Avicenne et Algazel. Ce fut en 711 que les Musulmans commencèrent à conquérir l'Espagne. Dès lors commence aussi cette interpénétration de l'élément espagnol et musulman, aussi bien dans l'art que dans la philosophie. Le pape

Silvestre II connaît les mathématiques, l'astrologie et la philosophie arabes. Les doctrines d'Ibn Masarra seront à l'origine des théories de David de Dinant, Amaury de Bène et Raymond Lulle.

Après avoir successivement étudié Muḥammad Ibn Masarra (883-931), Ibn Ḥazm de Cordoue (994-1065), Ibn al-'Arīf (1088-1141) et leurs écoles ; puis Ibn al-Sīd de Badajoz (1052-1127), Abū Ṣalt de Denia (1067-1134), Avempace (1070 ?-1138) et Ibn Ṭufayl (1110-1185), M. H. s'attache longuement à analyser la figure d'Averroès « philosophe espagnol ». Pas moins de 245 pages du tome II lui sont consacrées. Né à Cordoue en 1126, Averroès commence sa carrière scientifique en 1153 et meurt en 1198. Sont étudiés successivement les écrits d'Averroès, sa formation scientifique, son attitude religieuse, le problème de la connaissance, les principes de l'ontologie, Dieu et la création, le monde créé, le problème de l'intellect, l'anthropologie, sa conception morale et sociologique ; puis, enfin, son influence qui fut considérable non seulement sur les Juifs mais surtout sur l'Occident latin : sur Thomas d'Aquin surtout, Siger de Brabant, Boèce de Dacie, Jean de Jandun, Marsile de Padoue, Pierre d'Abano, Thaddée de Parme, Ange d'Arezzo. Averroès est la dernière grande figure de la philosophie hispano-musulmane. Peu de temps après sa mort, ce sera la ruine politique de l'islamisme dans la Péninsule ibérique. Averroès n'a pas fait école. Aristote ne sera plus suivi par aucun auteur islamique.

M. C. termine son histoire par l'évocation de quatre philosophes musulmans : Ibn Ṭumlūs d'Alcira (1175-1223), héritier d'Averroès dans le domaine de la logique ; Ibn 'Arabī de Murcie (1164-1240), qui exercera une influence non négligeable sur certains écrivains latins : Raymond Lulle, Dante, Jean de la Croix ; le néo-platonicien Ibn Sab'īn de Murcie (1216-1271) et le philosophe de l'histoire Ibn Jaldūn (1332-1406), Nord-Africain. A. Boon.

J. A. Raftis. *The Estates of Ramsey Abbey*. A Study in Economic Growth and Organization (Studies and Texts, 3). — Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1957 ; in 8, xx-341 p. Dl. 7.

M. R. s'est livré à l'étude de l'histoire économique du monastère bénédictin de Ramsey, fondé à la fin du X^e siècle dans le diocèse de Lincoln et supprimé au début du XVI^e siècle. Il s'est posé à propos de son économie ces mêmes questions que les historiens réservaient jusqu'à présent à l'étude de l'économie moderne : croissance et déclin de l'activité économique, nature des ressources économiques, cours des investissements, mouvements de populations. Il a porté ses recherches sur de brèves périodes évitant ainsi de fallacieuses généralisations. Son travail s'accompagne de cartes et de nombreux tableaux de statistiques qui donnent une véritable idée de ce que put être la vie économique d'une riche abbaye médiévale. G. Michiels.

Petri Damiani *Vita Beati Romualdi*. A cura di G. Tabacco (Fonti per la storia d'Italia, 94). — Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1957 ; in 8, lxiv-125 p. L. 3000.

La *Vita sancti Romualdi* (PL 144, 953-1008) écrite par Pierre Damien reçoit les honneurs d'une édition critique grâce à M. T. L'éditeur décrit avec un soin extrême les manuscrits qu'il a utilisés : d'abord 4 manuscrits où la *Vita* se trouve parmi d'autres œuvres de Pierre Damien et dont le principal est *Vat. lat. 3797* (fin du XI^e s. ou début du XII^e) ; ensuite 8 manuscrits où la *Vita* se rencontre parmi d'autres vies de saints ; et enfin plusieurs témoins contaminés. M.T. a eu

l'heureuse idée de consulter aussi les anciennes éditions dont la première date de 1514 : il arrive en effet que les premières éditions utilisent un excellent manuscrit disparu. L'édition est munie d'un apparat critique abondant et enrichie de notes explicatives. Cette *Vita* est un des premiers écrits de Pierre Damien. Saint Romuald est mort entre 1024 et 1027, et dans son prologue Pierre Damien nous dit qu'il a écrit cette vie *tria fere lustra* après la mort du saint fondateur.

O. Lottin.

F. Valls-Taberner y F. Soldevila. *Historia de Cataluña*. T. II. Traducida del catalan por N. Sales (Obras selectas de F. Valls-Taberner, III, 2). — Madrid-Barcelona, Consejo superior de investigaciones científicas, Escuela de estudios medievales, 1957 ; in 8, 294 p.

Le « Consejo superior de investigaciones científicas » de Madrid poursuit vaillamment la réédition des principaux ouvrages de F. Valls-Taberner (1888-1942). Jusqu'ici ont paru les deux premiers volumes et la première moitié du troisième qui est consacré à l'*Historia de Cataluña* (voir *Bull. Théol. anc. méd.* VII, n° 1102). L'ouvrage que nous présentons constitue la seconde partie de ce troisième volume. Le traducteur, N. Sales, débute par les derniers rois catalans de la fin du XIV^e^ siècle (Jean I^er^ et Martin « el Humano »), poursuit avec Ferdinand I^er^ qui ouvre la série des rois de Castille, et termine avec Alphonse le Magnanime et Jean II († 1479). Ici s'arrête le travail de F. Valls-Taberner. M. F. Soldevila continue l'histoire avec Ferdinand II le Catholique, Charles-Quint, Philippe II, III et IV et l'achève avec Charles II († 1700). M. S. a eu l'heureuse idée d'adopter pour son propre travail le plan de son prédécesseur, de sorte qu'il se présente comme un simple continuateur ; il s'intéresse en effet non seulement à l'histoire politique, à l'organisation juridique, mais aussi à l'histoire culturelle, sciences et arts, et aux questions religieuses. Chacun des chapitres de ce volume se termine par une abondante bibliographie qui s'étend jusqu'aux tout derniers ouvrages.

O. Lottin.

W.-E. Peuckert. *Pansophie. Ein Versuch zur Geschichte der weissen und schwarzen Magie*.2., überarbeitete und erweiterte Auflage.— Bielefeld, E. Schmidt, 1956 ; in 8, XVII-533 p. Mk. 35.

La première édition de ce travail date de 1935. C'est une synthèse historique sur les sciences occultes et les pratiques magiques depuis l'antiquité, avec Platon et Aristote, jusqu'à la Renaissance italienne et surtout l'Allemagne du XVI^e^ siècle et des temps modernes, qui fut une terre d'élection pour leur renouveau. M. P. ne suit pas toujours le développement chronologique des écoles et des auteurs étudiés. Il a préféré, en plusieurs cas, esquisser la courbe selon laquelle certains aspects de l'occultisme se présentent dans l'histoire. On remarque ainsi des chapitres sur la *magia naturalis*, la magie blanche et noire, la pansophie. Quelques figures prennent cependant une place plus importante dans l'histoire de l'occultisme et M. P. s'y arrête longuement : ainsi Paracelse, Valentin Weigel, Jacob Böhme, Angelus Silesius. La documentation de M. P. est abondante et précise : les notes, qui occupent les pages 411 à 499, fournissent presque pas à pas une bibliographie très étendue et le texte est parsemé de citations, parfois longues. Ces détails sont la preuve d'une large et patiente investigation des sources.

F. Vandenbroucke.

L. Vereecke C. SS. R. *Conscience morale et loi humaine selon Gabriel*

Vasquez S. J. (Bibliothèque de théologie, Série II : Théologie morale, 4). — Tournai, Desclée, 1958 ; in 8, x-161 p.

Il s'agit de définir la position de Vasquez (1549-1604) sur le fondement de l'obligation en conscience des lois humaines et sur les limites de celles-ci. L'étude que le P. V. lui consacre est une excellente page d'histoire littéraire et doctrinale. Un exposé très vivant met en scène tous les auteurs des XV^e^ et XVI^e^ siècles que Vasquez a lus : Jean Gerson, Jean Mair, Jacques Almain, Gabriel Biel, Adrien d'Utrecht, Albert Pighius, Jean Driedo, saint Antonin, la *Summa Silvestrina*, la *Summula Caietani*, Dominique Soto, Jean de Medina, Alphonse de Castro. Vasquez s'avère très indépendant de ses sources ; ce n'est qu'après examen qu'il les approuve ou les critique. Quant à sa doctrine, elle se ramène à ces points fondamentaux : la loi civile oblige en conscience ; cette obligation dérive, non pas de la volonté du législateur, mais de la nature humaine et donc de la loi naturelle. Quant à celle-ci, c'est l'essence même de Dieu qui est le fondement de son obligation morale. Et c'est en cela, conclut le P. V., que Vasquez se sépare de saint Thomas d'Aquin : « Pour saint Thomas, la loi naturelle est le fruit de l'intelligence divine qui ordonne les êtres à leur fin. Pour Vasquez, c'est l'essence même de Dieu qui constitue le fondement de l'obligation morale et du droit naturel, avant même tout acte d'intelligence ou de volonté. A l'intuition thomiste profondément intellectualiste Vasquez opposait un essentialisme radical. Il me semble donc assez vain de parler du thomisme de G. Vasquez » (p. 154-155). Cette opposition est-elle réelle ? Sans doute, dans la *I^a^-II^ae^*, q. 91, a. 2, saint Thomas fait dériver la loi naturelle de la *ratio divina* ou loi éternelle ; et c'est ce texte que le P. V. a en vue. Mais ce n'est là que l'aspect théologique de la loi naturelle. Tous ceux qui, comme E. Gilson, A.-D. Sertillanges et autres, ont scruté l'œuvre entière de saint Thomas, y inclus le Commentaire des Sentences, ont compris que la morale thomiste est essentiellement métaphysique, que la loi naturelle n'est autre que la nature humaine, *natura rationalis*, s'exprimant par la *ratio naturalis* (voir notre *Morale fondamentale*, 1954, p. 116-117, 128-129, 207-209). Quand on écrit : « La morale de Vasquez est fondée sur les exigences de l'être, tel qu'il se réalise concrètement dans la nature humaine... pour bien agir il suffit à l'homme de répondre aux exigences de la nature raisonnable, il lui suffit d'être pleinement homme » (p. 157), on fait de Vasquez un authentique disciple de saint Thomas.

La monographie si instructive du P. V. devrait être la première d'une longue série. Les moralistes des XV^e^-XVII^e^ siècles sont les formateurs de la théologie morale d'aujourd'hui. On a tort de ne voir en eux que des probabilistes ou des anti-probabilistes. Leurs écrits présentent une morale individuelle et sociale visant une civilisation bien plus proche de la nôtre que celle du moyen âge. Ce sont les trésors enfouis dans leurs in-folio qu'il faudrait mettre en plein jour.

O. Lottin.

H. Menhardt. *Das älteste Handschriftenverszeichnis der Wiener Hofbibliothek von Hugo Blotius 1576. Kritische Ausgabe der Handschrift Series nova 4451 vom Jahre 1597 mit vier Anhängen* (Österreichische Akedemie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Denkschriften, 76). — Wien, R. M. Rohrer, 1957 ; in 4, 132 p. S. 118.50.

Le 13 juillet 1575, Hugo Blotius, né à Delft en 1533, devint le directeur de la Bibliothèque impériale, installée alors au premier étage du couvent des Frères Mineurs de Vienne. Il en fit un premier catalogue, achevé au printemps de 1576,

dont une partie (lettres M-X) est conservée dans *Vienne Nat. 13525.* En 1597, après un agrandissement de la bibliothèque, il en dressa un nouvel inventaire, édité ici avec le plus grand soin par M. M. L'introduction donne tous les détails nécessaires, tant sur l'emplacement de la bibliothèque que sur le travail des premiers bibliothécaires et surtout sur l'activité de Blotius. L'éditeur a pris soin de rendre extrêmement aisé l'usage de ce catalogue, arrangé par son auteur par ordre alphabétique des écrivains ou des titres pour les anonymes. Deux concordances permettent de retrouver sans difficulté les correspondances entre les cotes de Blotius et les actuelles. Par cette édition M.M. a éclairé sur plusieurs points notre connaissance des origines de la Bibliothèque nationale de Vienne.

A. Boon.

Notes bibliographiques.

E. L. Ehrlich. *Geschichte Israels von den Anfängen bis zur Zerstörung des Tempels* (Sammlung Göschen, 231-231 a).— Berlin, W. de Gruyter, 1957 ; in 16, 158 p. et 1 carte. Mk. 4.80.

Très bon aperçu de l'histoire du peuple hébreu des origines jusqu'en l'an 70 ap. J.-C. M. E. signale en passant les importants problèmes que pose cette histoire à ses différents stades, mais il n'entre pas dans le détail des questions. Il donne toutefois les indications bibliographiques les plus récentes, pour permettre au lecteur de se renseigner sur ce point. C. Van Puyvelde.

H. von Campenhausen. *Die Askese im Urchristentum* (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 192). — Tübingen, J. C. B. Mohr, 1949 ; in 8, 48 p. Mk. 1.50.

Cette étude se borne au Nouveau Testament. Le mot d'ascèse n'y figure pas, mais on y trouve des indications sur les trois éléments de l'ascèse chrétienne : détachement des richesses, abstinence d'aliments, célibat. Bien qu'ils ne soient pas synthétisés et que les solutions soient différentes, il y a cependant une unité. L'ascèse chrétienne repose sur l'appel du Christ à l'unique nécessaire. Le N. T. ne connaît pas de vœu qui lie ; la liberté reste de se décider pour l'imitation du Christ. M. v. C. estime que c'est autre chose que de donner son accord à un système d'ascèse ou à une loi recommandée par les hommes. Une note (p. 47, n. 219), nous dit que l'introduction des vœux a causé un gauchissement. C'est une tout autre question. B. Botte.

S. Augustin. *Sermons sur saint Jean.* Traduction nouvelle. Textes choisis et présentés par M. Pontet S. J. (Les écrits des saints). — Namur, Éditions du Soleil levant, 1958 ; in 12, 183 p.

Excellent choix des meilleurs passages des *Tractatus in Ioannem.* La traduction du P. P. fait ressortir le caractère simple et familier de l'éloquence de saint Augustin lorsqu'il s'adressait à son humble peuple d'Hippone. Elle est bien de nature aussi à faire goûter par le chrétien d'aujourd'hui ces pages pleines de substance. C. Van Puyvelde.

V. O. Ludwig. *Klosterneuburg. Kulturgeschichte eines österreichischen Stiftes.* — Wien, Hollinek, 1951 ; in 8, viii-336 p. et 23 pl. S. 80.

Le chanoine L. dédie son livre à son Prélat en souvenir de la restauration de l'abbaye de Klosterneuburg après la dernière guerre. Il veut nous faire saisir la place occupée par cette institution dans l'histoire de la civilisation autrichienne. Et d'abord dans l'art : architectes, peintres, sculpteurs ont laissé maintes traces dans l'église comme dans le cloître et les appartements impériaux. La musique aussi y fut à l'honneur. Mais la bibliothèque, avec ses nombreux manuscrits, ses incunables et imprimés anciens, a toujours fait l'admiration des nombreux visiteurs (on nous donne une liste des personnalités qui visitèrent la bibliothèque au siècle dernier et au XX^{e}). Parmi les richesses artistiques on ne peut passer sous silence le magnifique rétable de Nicolas de Verdun, exécuté en 1181. En fin du volume est donnée la bibliographie des œuvres écrites par les chanoines dans les 9 volumes des *Jahrbücher des Stiftes Klosterneuburg* (1908-1919) et en d'autres revues depuis l'année 1900. A. Boon.

Walter Hilton. *The Ladder of Perfection.* A New Translation with an Introduction by L. Sherley-Price (The Penguin Classics). — Harmondsworth, Penguin Books, 1957 ; in 12, xxiii-256 p. Sh. 3.6.

L'introduction de ce petit volume de bonne vulgarisation ne parle guère de Walter Hilton, mais de la « contemplation dans la vie quotidienne », à quoi l'œuvre présente de Hilton introduit. La traduction en anglais moderne est basée sur l'édition que donna de la *Scala perfectionis* E. Underhill en 1913 (2^{e} éd. en 1950). Quelques notes très brèves éclairent le texte (p. 255-256).
F. Vandenbroucke.

Daniel-Rops. *L'Église des temps classiques.* I : *Le grand siècle des âmes.* II : *L'ère des grands craquements* (Les grandes études historiques). — Paris, A. Fayard, 1958 ; 2 vol. in 12, 495 et 538 p. Fr. 1250 et 1350.

De Monsieur Vincent, qui « au seuil du grand siècle des âmes se dresse comme un phare dont la lumière nous inonde encore », à Mozart, dont le *Requiem* est une admirable leçon d'espérance, M. D.-R. a décrit en deux fois cinq-cents pages les événements qui vont de 1622 à 1789, résumant de copieux ouvrages signalés dans une bibliographie à jour et judicieusement analysée à la fin du second tome. Les événements, et aussi la vie quotidienne et la vie profonde de l'Église. Apologétiques avec adresse, ces pages d'un style retenu où l'émotion quelquefois perce sont de la plus apaisante clarté. Comment chacune des colonies nord-américaines conçut la liberté religieuse, combien fut nuancée la palette mystique de l'école française du XVII^{e} siècle, combien variés les efforts apostoliques et parfois décevant leur accueil, beaucoup l'apprendront et tous en goûteront l'exposé. Ce ne sont là que trois exemples, trois temps forts de cet oratorio écrit naturellement d'abord pour des compatriotes, mais qui inspirera à chacun de fructueuses méditations. O. Heusers.

B. Fraigneau-Julien. *L'Église et le caractère sacramentel selon M.-J. Scheeben* (Textes et études théologiques). — Bruges, Desclée de Brouwer, 1958 ; in 8, 292 p. Fr. 147.

Scheeben est bien connu des lecteurs de langue française grâce aux bonnes traductions qu'en a données dom A. Kerkvoorde. M. F.-J. s'attache à un point précis de sa théologie, mais ce point, dit-il, ne peut être abordé qu'en le situant dans son cadre intégral. C'est ce qui explique que M. F.-J. commence par un

exposé synthétique de cette théologie d'inspiration très patristique, mettant au centre de l'économie chrétienne le mystère de l'incarnation. L'Église et les sacrements sont à voir dans cette ligne. Parmi ceux-ci, les trois qui donnent à l'âme ce qu'une tradition très ancienne appelle « caractère », apparaissent d'emblée, vus dans une telle perspective, comme des consécrations spirituelles, à l'image de la consécration de l'humanité du Christ par sa divinité. Cette perspective se sépare quelque peu de la notion thomiste qui met volontiers l'accent sur le caractère comme « potentia ad ea quae sunt divini cultus ». M. F.-J. étudie en particulier les sources de Scheeben sur ce point : la somme dite d'Alexandre de Halès et saint Bonaventure, parmi les scolastiques ; le théologien Oswald, plus près de lui. On eût souhaité une étude plus poussée des sources patristiques. Mais, tel quel, l'ouvrage restera très utile au théologien.

F. VANDENBROUCKE.

E. TORFS. *Le Stévenisme dans le sud-ouest du Brabant. Notes complémentaires.* — Extrait des Annales du Cercle archéologique d'Enghien, t. II, 1958, p. 70-120.

L'intérêt de ces *Notes complémentaires*, même si on en excepte l'acte de soumission de Mgr de Thémines, évêque récusant de Blois, décédé, 51, Montagne-de-la-Cour à Bruxelles en 1829, tourne surtout autour de Ph. Winnepenninckx, curé de Leerbeek, mort insoumis en 1840. Et plus particulièrement autour de son *Manuale pastorum* remis à M. T. par Louis Debast, un arrière-petit-neveu. Entre les pages de ce compendium le curé avait noté des citations d'ouvrages théologiques et canoniques des plus orthodoxes parus sur la fin du XVIII^e^ siècle et qui prouvent, à celui qui en douterait encore, que Winnepenninckx ne fut ni un hurluberlu ni un brouillon et que, s'il est peut-être exagéré de l'appeler un rebelle malgré lui, il apparaît comme un prêtre zélé, réfléchi, plus informé que la plupart de ses confrères (né à Tildonck, il avait probablement fréquenté les Facultés de Louvain) et soucieux de conserver à son ministère une indépendance, périlleuse sans doute, mais non moins noble. — L'orthographe des noms de personnes et de lieux gagnerait à être revisée.

O. HEUSERS.

A. LANG. *Wesen und Wahrheit der Religion.* Einführung in die Religionsphilosophie. — München, M. Hueber, 1957 ; in 8, XII-265 p. Mk. 11.80.

M. L. a voulu donner en ce volume élégant une synthèse brève et systématique de l'ensemble de la problématique soulevée par la philosophie de la religion. Il a groupé les problèmes compris sous cette étiquette en deux catégories : ceux qui regardent l'essence de la religion, puis sa vérité. Il a moins voulu exposer une thèse personnelle que fournir un utile vade-mecum à l'étudiant et au professeur. C'est ainsi que chaque chapitre est accompagné d'une bibliographie et se trouve divisé en sections à l'objet bien délimité. Cette présentation quelque peu scolaire ne manque pas d'avoir de grands avantages, d'autant plus que M. L. ne laisse dans l'oubli aucun des problèmes soulevés par l'essence de la religion (par exemple la structure et le caractère propre de l'acte religieux, son objet intentionnel, ses formes, etc.), puis par sa vérité (y compris les problèmes relatifs aux preuves de l'existence de Dieu).

F. VANDENBROUCKE.

Theologisch Woordenboek. Onder hoofdredactie van H. BRINK O. P. Afl. 11-12. — Roermond-Maaseik, J. J. Romen & Zonen, 1958 ; 2 fasc. in 4, col. 3767-5074. Fr. 175 le fasc.

Avec ces livraisons s'achève la publication de ce dictionnaire dont nous avons déjà signalé ici plus d'une fois les qualités. Il faut avant tout savoir gré aux directeurs et aux collaborateurs d'avoir fourni un travail de qualité, au moins en général, et de l'avoir mené à bout en un temps très rapide : six ans. Plus d'une fois nous avons pu dire qu'à côté de travaux de réelle valeur documentaire, on trouve dans ce dictionnaire des articles de spéculation théologique qui, peut-être, seraient davantage à leur place dans de bons manuels. Ce que le lecteur attend surtout d'un tel dictionnaire en effet, c'est le renseignement précis, difficile à trouver ailleurs, une date, une bibliographie. A cet égard, un progrès certain caractérise les derniers fascicules. Mais il semble utile d'attirer l'attention de la direction du dictionnaire sur cet aspect pratique et documentaire : il faut aider le lecteur, de plus en plus noyé dans l'abondance des publications, à trouver commodément les orientations de base. Peut-être les éditions ultérieures de ce dictionnaire pourront-elles tenir compte davantage de cette mentalité du lecteur moderne qui, en général, se soucie peu d'exposés doctrinaux, surtout s'ils sont prolixes, mais cherche le renseignement sûr et rapide. Ajoutons que, dans les derniers fascicules, quelques bons articles sont à consulter : prédication (*preek*), sacerdoce (*priesterschap*), Ruusbroec, sacrement, socialisme, théologie, Thomas d'Aquin, Trente, eschatologie (*uitersten*), Vatican (concile du), confirmation (*vormsel*), ordinations (*wijding*), péché (*zonde*). F. VANDENBROUCKE.

G. SIEWERTH. *L'homme et son corps*. Traduit de l'allemand par R. GIVORD (Credo). — Paris, Plon, 1957 ; in 12, 169 p. Fr. 540.

Le P. S. commence par poser le problème des rapports entre corps et âme dans une perspective chrétienne : saint Paul, les Pères de l'Église, saint Thomas. Cependant son ouvrage ne peut être considéré comme la répétition de thèses vieilles de deux millénaires ou même davantage. Il propose une anthropologie qui s'appuie à la fois sur les données de la philosophie chrétienne et sur celles de la science. C'est de ces points de départ que doivent se comprendre les quelques questions qui traversent l'ouvrage : le corps comme agent du rapport de l'homme avec le monde, l'homme « enfant et sommet de la nature », « enfant et générateur de l'homme », l'éducation qui a pour tâche l'achèvement de l'homme dans la ressemblance divine. La préface de M. J. Lhermitte introduit l'analyse philosophique en exposant ce que le corps représente pour la médecine.

F. VANDENBROUCKE.

H. BUTTERFIELD. *Christianisme et histoire*. Traduit de l'anglais par G. SERVE et L. DECHAPPE. — Paris, Éditions Spes, 1955 ; in 12, 237 p. Fr. 480.

Comme l'écrit le P. J. Daniélou dans la Préface (qui reproduit l'article *Philosophie ou théologie de l'histoire*, paru dans *Dieu vivant*, cahier 29, p. 127-136), il s'agit ici d'« une interprétation biblique de l'histoire contemporaine ». Mais avant d'en arriver à ce point précis, M. B. commence par préciser où en est la science historique, par déterminer la place de la personne humaine et de son péché dans l'histoire, et par réclamer un « jugement » de foi sur certains épisodes particulièrement tragiques. C'est ainsi qu'il en vient à la providence et son rôle dans l'histoire, et au christianisme. Seule la révélation donne une interprétation valable de l'histoire : c'est celle que propose la Bible. Vu sous cet angle, le temps présent s'insère dans une histoire qui déborde les événements actuels les plus angoissants. Mais comprendre cela réclame une foi qui est aux antipodes des

hypocrisies qui bercent les illusions des hommes, les hypocrisies « ecclésiastiques » comme les autres, y compris les communistes : « Tenez-vous au Christ solidement, et, pour le reste, gardez votre entière indépendance ». F. VANDENBROUCKE.

PH. DELHAYE et J. BOULANGÉ. *Rencontre de Dieu et de l'homme.* Vol. III : *Espérance et vie chrétienne.* — Tournai, Desclée, 1958 ; in 8, 317 p.

Jusqu'en ces dernières années les théologiens se sont peu intéressés à la vertu d'espérance et à sa place dans la vie du chrétien. M. D. et un de ses élèves, M. B., viennent de lui consacrer tout un volume. Et encore ont-ils éliminé toutes les questions techniques dont le traitement exige souvent de longs développements : ils entendent, en effet, se maintenir au carrefour entre le genre scolaire et celui de la vulgarisation, atteindre le public cultivé désireux d'implanter l'espérance dans sa vie et d'en faire un élément d'action et de joie. Que nous révèlent l'Écriture, les Pères, les théologiens du moyen âge et les penseurs d'aujourd'hui ? Dans l'Ancien Testament, Abraham et Judith sont des modèles à imiter ; les psaumes nous maintiennent dans un climat d'espérance. Dans le Nouveau Testament, les évangiles et surtout saint Paul insistent sur la nécessité de se détacher des réalités décevantes du présent pour vivre dans la confiance de la victoire finale. Dans l'Église primitive, l'espérance se traduit par la joie des martyrs. Chez les Pères grecs, pour Origène la souffrance marque le début, mais la gloire que nous en espérons en est le terme ; pour saint Jean Chrysostome, l'espérance est une ancre solide qui nous empêche de sombrer dans le désespoir. Chez les Pères latins, on rencontre des précurseurs dans Zénon de Vérone, Hilaire, Ambroise ; mais c'est Augustin qui, par son *Enchiridion*, est le grand docteur de l'espérance, associant étroitement celle-ci à la charité ; pour saint Grégoire, l'espérance est la vertu de Job qui tient bon malgré les épreuves. Après les Pères, voici saint Thomas d'Aquin qui assimile tout le donné traditionnel en rattachant l'espérance chrétienne à la passion d'espérance dont parlait Aristote. Soulignant peut-être moins que la Bible et les Pères les notions de désir, d'attente et de confiance, il en appelle à la notion du *bonum arduum*, qui reste toutefois *possibile* grâce à la bonté de Dieu et qui nous fait passer de l'amour intéressé à l'amour de charité. Des nuances séparent les successeurs de saint Thomas : les uns insistent sur la notion de désir, les autres sur celle de confiance ; mais, comme le note M. D., ces légères divergences laissent intact un même fonds doctrinal. M. D. a eu l'heureuse idée de confronter la doctrine des théologiens avec celle de la philosophie moderne, surtout avec celle de Gabriel Marcel. Un dernier chapitre, d'ordre pratique et casuistique, insiste sur le devoir de l'espérance, sur les péchés de présomption et de désespoir : M. D. rappelle que, pour le discernement des cas, le moraliste devra en l'occurrence tenir compte de certaines circonstances : l'âge, la « crise de la quarantaine », le tempérament, la valeur morale du sujet.

Je me suis borné à énumérer les titres des chapitres ; ils nous disent assez clairement comment on peut renouveler la théologie morale sans renier aucune des acquisitions de la théologie classique : ils nous insinuent éloquemment que cet ouvrage sera grandement utile, non seulement aux théologiens, mais aussi aux prédicateurs, aux directeurs de cercles d'études et aux directeurs de conscience. O. LOTTIN.

L. NEWBIGIN. *L'Église. Peuple des croyants, Corps du Christ, Temple de l'Esprit* (Collection Taizé). — Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1958 ; in 12, 203 p. Fr. 6.

L'auteur, évêque anglican dans l'Inde du Sud, établit certains éléments d'une ecclésiologie biblique : les sous-titres indiquent quels sont les thèmes

qu'il retient. Ces trois aspects sont mis en relation avec les orientations ecclésiologiques, respectivement du protestantisme, du catholicisme et du pentecôtisme. Les derniers chapitres ébauchent une synthèse, mais on regrette que celle-ci ait été faite sans tenir compte de l'ecclésiologie des Églises d'Orient. M. N. y souligne cependant que, d'après ce qui précède, « l'Église ne peut être comprise que dans une perspective eschatologique et missionnaire, les perspectives de la fin du monde et des extrémités de la terre ». L'unité chrétienne qui est en avènement sera facilitée, dit M. N., si, avec l'Écriture elle-même, l'ecclésiologie s'oriente vers ces dimensions eschatologiques et missionnaires.

F. VANDENBROUCKE.

J.-A. JUNGMANN S. J. *La messe.* Son sens ecclésial et communautaire. Traduit de l'allemand par R.-L. OECHSLIN (Présence chrétienne). — Bruges, Desclée de Brouwer, 1958 ; in 12, 112 p. Fr. 45.

Ce petit volume est la traduction de l'ouvrage du P. J., *Vom Sinn der Messe als Opfer der Gemeinschaft* (Einsiedeln 1954). Il reproduit quatre conférences données entre 1950 et 1953. La première rend compte du thème d'ensemble donné par le titre ; on sait que c'est la position que *Missarum sollemnia* défendait déjà au nom de l'antiquité : la messe comme offrande par l'Église du sacrifice du Christ. Des autres conférences, retenons particulièrement la dernière, sur « le développement de la dévotion eucharistique », dans les décennies récentes.

F. VANDENBROUCKE.

G. THILS. *Sainteté chrétienne. Précis de théologie ascétique.* — Tielt, Lannoo, 1958 ; in 8, XVI-585 p.

M. Th., professeur de théologie ascétique à l'Université de Louvain, donne en ce gros volume la somme de son enseignement. Le premier aspect sous lequel ces pages se présentent au lecteur qui les feuillette, c'est qu'elles contiennent une quantité extraordinaire de renseignements, tant sur les points de doctrine (qui restent plus d'une fois controversés encore) que sur la bibliographie de chaque sujet lié à la vie dite « ascétique ». C'est donc une sorte d'encyclopédie où l'on peut trouver l'état des questions et les meilleures publications. Rien que ce caractère rend l'ouvrage de M. T. très utile, et il faut le conseiller à ceux qui cherchent un exposé de synthèse plus à jour que ceux de Tanquerey ou même du P. de Guibert.

Il faut dire en outre que M. T. ne s'est pas contenté de donner un aperçu synthétique de chaque question. Il a voulu faire de l'ensemble également une synthèse, et il a eu le souci de l'appuyer autant que possible sur l'Écriture. Partant de la nature de la sainteté chrétienne, il cherche à situer celle-ci dans le mystère chrétien (trinitaire, ecclésial, rédempteur, vécu dans la vocation personnelle), et à décrire les vertus chrétiennes, morales et théologales, la croissance chrétienne et ses conditions (M. T. étudie ici la vie sacramentelle et les états dits de perfection, parmi quantité d'autres questions) ; enfin, les obstacles à la sanctification. Un précieux appendice dresse un tableau des « écoles et œuvres », vademecum donnant, dans les grandes lignes de l'évolution spirituelle du christianisme une judicieuse bibliographie. En même temps des tables facilitent le maniement de cette somme.

On le voit par cette brève nomenclature des principaux points traités par M. T., c'est là un ouvrage qui prend place dans la série des bons instruments de travail, d'autant meilleur qu'il connaît et exploite la littérature récente du sujet et s'attache aux problèmes qui intéressent notre époque.

F. VANDENBROUCKE.

Questions inédites de Hugues de Saint-Victor

Dans une étude antérieure [1] nous avons présenté deux florilèges contenant, nous paraît-il, nombre de questions de Hugues de Saint-Victor : l'un, très fragmentaire, dans *Troyes 1174* et l'autre, très abondant, dans *Châlons-sur-Marne 72* (*80*). Nous nous proposons d'en éditer les questions qui ont un intérêt doctrinal. Mais il faut, au préalable, dresser l'inventaire de ces deux recueils. Nous l'avons fait pour le répertoire de *Troyes 1174* ; nous établissons ici l'inventaire de *Châlons-sur-Marne 72*.

A. Molinier décrit comme suit la partie de ce dernier manuscrit qui intéresse notre travail :

> Fol. 95. Traité de théologie dont le début manque : « Voluntas Dei diversis modis consideratur, quandoque secundum exteriora... » Fin : « pervenire valeamus, cui honor et gloria in secula seculorum. Amen ». — Fol. 142 : Fragment sur l'eucharistie : « In sacramento altaris VII adtendenda sunt, institutio... » — A la suite, extraits des œuvres de saint Augustin, saint Grégoire, etc. [2]

En réalité, du moins à partir du f. 116^{v}, il s'agit d'un florilège du genre du *Liber pancrisis* de *Troyes 425*. A partir de ce folio on discerne un mélange de questions d'auteurs contemporains et de Pères de l'Église ou d'anciens auteurs (Augustin, Jérôme, Grégoire, Bède, Alcuin). Parmi les auteurs contemporains, on ne rencontre que trois attributions explicites : l'une à saint Bernard (voir *infra*, n° 87), les deux autres à Hugues de Saint-Victor (n^{os} 70 et 74). Toutes les autres questions sont anonymes, y compris toutes celles qui occupent les f. 95^{r}-116^{v}. Chemin faisant, au cours de l'inventaire qui va suivre, nous signalerons celles que nous avons pu identifier et qui sont déjà publiées ailleurs.

---

1. *A propos des sources de la « Summa Sententiarum »*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 25 (1958) 42-58.

2. *Catalogue des manuscrits des bibliothèques publiques de France. Départements*, t. III, Paris 1885, p. 31. Il est utile de noter que ce prétendu « traité de théologie » suit immédiatement le texte de la *Summa Sententiarum* dans sa partie authentique (les six premiers traités).

Dans la table suivante nous avons surtout en vue l'histoire doctrinale. Nous ne ferons donc que signaler d'un mot les nombreuses petites sentences moralisantes, n'offrant aucun intérêt pour l'historien de la théologie scolastique. C'est pour le même motif que nous nous bornerons à indiquer le nom du Père de l'Église dont le florilège cite un passage. Nous marquerons d'un astérique * les questions dont le texte ne sera pas édité.

Inventaire des questions de Châlons-sur-Marne 72 f. 95r-147v.

1 (f. 95r-95v). Voluntas Dei diuersis modis... uel prohibitionem et cetera [3].
2 (f. 95v-96r). In scriptura sacra tres status notantur... hoc idem habent.
* **3** (f. 96r-96v). Quidam non tenet peccatum... soluunt et sinunt abire.
* **4** (f. 96v-97r). Postquam Nathan propheta... non committere.
5 (f. 97r-98r). Quatuor temptationes... maris eduxit eos.
6 (f. 98r-98v). Quatuor sunt species timoris... alium permanebit.
7 (f. 98v). Omne peccatum preter... non extinguetur.
8 (f. 98v-99r). Ambrosius sub anathemate... responderi neutrarum.
* **9** (f. 99r-99v). Quatuor genera hominum... am iudicatus est.
10 (f. 99v). Velle bonum habet... per gratiam reformata.
11 (f. 99v). Multis de causis lex data... et ita de aliis.
12 (f. 99v). Hominum (?) sex etatum aliqui... per quam hereditas.
13 (f. 99v-100r). Omnes illiciti motus... ratione sic captiuata.
14 (f. 100r). Sola voluntas remuneratur... malum non iudicatur.
15 (f. 100r). Quisque naturaliter habet... uoluntas pro facto reputatur.
16 (f. 100r). Natura sumus filii ire... traduce non in animo.
17 (f. 100r-100v). Bona uoluntas eque habet... ingenueris saluus erit.
18 (f. 100v). Perpetrato adulterio uel homicidio... laudis et aliorum.
19 (f. 100v). In omnibus creaturis Spiritus... licet ad horam.
20 (f. 100v). Duo in homine diligenda... circumamicta est uarietate.
21 (f. 100v). Uniuersum stratum eius... uel omnino resistit.
22 (f. 101r). Unus homo Adam et Eua, ideo peccatum Eue non dicitur Eue sed Adami, id est primi hominis peccatum (*texte intégral*).
23 (f. 101r). Fides est uoluntaria certitudo... nisi peccata precessissent.
24 (f. 101r). Persona est indiuidua substantia rationalis nature, et est nomen secundum se ; quo tamen respondetur pluralitas, scilicet hec tria : Pater et Filius et Spiritus sanctus, quid [*lire* : que] sunt tres persone (*texte intégral*).
25 (f. 101r-101v). Duobus modis fit bonum... obsequium nostrum.
26 (f. 101v). Concupiscentia pena primi... deitatis adiunctio.
27 (f. 102r). Tribus modis res esse dicuntur... euentuum earum.
28 (f. 102r). Christus non est decimatus... mundari non oportuit.
29 (f. 102r-102v). Quantum erat peccatum nostrum... sanari non potest.
30 (f. 102v-103r). Caritas nunquam excidit... quomodo ordinata.
31 (f. 103r-103v). Impiorum uoluntas que semper... esse scirent.
32 (f. 103v). Ratio semper parata... nisi peniteat.

---

3. Le début de cette question a été édité dans l'article *A propos des sources...*, *loc. cit.*, p. 52. La suite sera éditée *infra*, n° 13, p. 192.

33 (f. 103v-104v). Dona Dei, alia nature... perfectius habebit. Amen.
34 (f. 104v-105r). Concupiscentia naturalis motus... insolubile est [4].
35 (105r). Cum nec uelle nec etiam... potestas a Deo est.
36 (f. 105r-105v). Christus non secundum peccatum... petenti se.
37 (f. 105v-106r). Paulus ad Timoth. : Qui uult... ipsa re compleuit.
38 (f. 106r-106v). Propterea tradidit illos... gaudere dicit Dominus.
39 (f. 106v-107r). Maior seruit minori. Hec uerba... fieri permittit.
40 (f. 107r-107v). Uniuscuiusque opus quale... pro infidelitate.
41 (f. 107v-108r). Fide obtulit Abraham Isaac... promissionis intrauit.
42 (f. 108r-108v). Christus factus pro nobis... et ita de multis aliis.
43 (f. 108v-109r). Signatum est super nos... uirtutum possessio. Amen.
44 (f. 109r-109v). Loculus est desinentia uel terminus corporis... per gratiam.
45 (f. 109v). Caro et sanguis uaria in scripturis... spiritus Dei.
46 (f. 109v-110r). Misericors dicitur Deus... impletio mandatorum.
47 (f. 110r). Iratus dicitur Deus iuxta... tamen illi uidetur.
48 (f. 110r). Ex curatione paralitici... promereri potuerit.
49 (f. 110r-110v). Quatuor modis alii ab aliis... fratribus possidebunt.
50 (f. 110v). Nemo facit seipsum regem sed... sunt liberati.
* **51** (f. 110v-111r). Si hoc quod in nos delinquitur... contingit in ecclesia.
* **52** (f. 111r). Nomen gehenne ab hennon possessore... ab aquis niuium.
* **53** (f. 111r-111v). Hipocrita grecus sermo... falli possumus.
* **54** (f. 111v). Lepra in una eadem cute... amarus sumatur.
* **55** (f. 111v-112r). Iustitia enim in eo reuelatur... Circa igitur hec tria cetere expositiones que in glosis sunt uersantur.
* **56** (f. 112r-112v). Quod si uolens Deus ostendere et... inexcusabiles sunt.
57 (f. 112v-113r). Prophetia interpretatur uisio, non tamen... ut Balam et Sibilla [5].
58 (f. 113r-113v). Discere [*lire* : si scire] uelimus quomodo malum nichil est... statu non creauit [6].
* **59** (f. 113v-114r). Noscat ueritas [*lire* : caritas] uestra quod in diebus... cantores : Agnus Dei.
* **60** (f. 114r). Latitudo crucis Christi significat... elegit Christus.
* **61** (f. 114r). Domus Dei est conscientia fidelium... male erudit.
* **62** (f. 114r-114v). Pascha non a passione dicitur... esse uiuendum.
* **63** (f. 114v-115r). Letania grece, latine rogatio... debito colitur.

---

4. Texte édité intégralement dans *A propos des sources...*, *loc. cit.*, p. 50-51.

5. Le texte a été édité sous le nom de Guillaume de Champeaux par G. LEFÈVRE, *Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux* (*Travaux et mémoires de l'Université de Lille*, 20), Lille 1898, p. 75-77. Ce texte ne présente que de légères variantes avec le texte de *Troyes 425* et *Avranches 19*, qui l'attribuent à Anselme de Laon. Voir *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, t. V, 1958, p. 70-72.

6. Cette question est d'Anselme de Laon (*Psychologie et morale...*, t. V, p. 32-34). Le début authentique est : *Apostolus dicit : Idolum nichil est.* La question est ainsi rattachée à un texte biblique, comme de coutume chez Anselme de Laon. Mais le contenu de cette question ne se laisse pas deviner par ces mots de saint Paul. Aussi les a-t-on bientôt supprimés et remplacés par ceux-ci : *Si scire uelimus quomodo malum nichil sit.* Ainsi lit-on dans *Valenciennes 73* (*66*). Voir l'apparat critique, *ibid.*, p. 34. C'est cette même formule qu'on retrouve ici : au lieu de *discere uelimus*, il faut sans nul doute lire : *si scire uelimus.*

* **64** (f. 115[r]). In quatuor temporibus solemus ieiunare... emendemus.

65 (f. 115[r]-115[v]). Quomodo facta sit in nobis depressio... misero auxilio.

* **66** (f. 115[v]-116[r]). Non est sine causa fratres mei... fidem rapit.

* **67** (f. 116[r]-116[v]). Dominus noster Iesus Christus in die palmarum... non calcat ea. Augustinus.

* **68** (f. 116[v]-117[v]). *Sentences de Bède, Alcuin, Grégoire, Augustin.*

69 (f. 117[v]-119[r]). Cum genus humanum a iugo diaboli liberare... in eternum cum Deo regnaturus. Amen.

70 (f. 119[r]-119[v]). Videndum est quid sit sacramentum et que est causa et in quo... de ceteris potest uideri [7].

71 (f. 119[v]-120[v]). In sacramento autem altaris... munit contra peccatum.

72 (f. 120[v]). In pueris baptizatis non tantum... saluari possunt.

73 (f. 120[v]-121[v]). Bona Dei alia nature, alia gratie... sine qua impossibile est placere Deo [8].

74 (f. 121[v]-122[r]). h⟨ugo⟩.a. Nisi esset bonum, mala esse nequaquam ab omnipotente... utilius est sequatur [9].

* **75** (f. 122[r]-122[v]). Cur timebo in die mala, quasi... a Deo est.

76 (f. 122[v]-123[r]). Non quod sufficientes simus... amare dederit.

77 (f. 123[r]). Gentes naturaliter ea que legis... gratie est.

78 (f. 123[r]). Nam quos presciuit et predestinauit... gratie eligentis.

79 (f. 123[r]). Scripture dicenti : animalis homo... rapiuntur et descendunt.

* **80** (f. 123[r]). Quod autem Petro dicitur... nec raptus fuit.

81 (f. 123[r]-123[v]). Pater de nichilo potenter... curare iudicauit.

* **82** (f. 123[v]). Beatus uir qui non abiit in consilio impiorum. Impietas est... prudentia, iustitia.

* **83** (f. 123[v]-124[r]). *Série de petites sentences.*

* **84** (f. 124[r]). Turbatus sum et non sum turbatus. Turbatur... et Moyse ascendente in monte per nubem.

* **85** (f. 124[r]-124[v]). Regi, non unius, sed seculorum... aduersitate frangitur.

* **86** (f. 124[v]). Misericordia et ueritas obuiauerunt... limo terre formauit.

* **87** (f. 124[v]-125[r]). Colloquium predictarum uirtutum secundum abbatem Clareuallis. Prima misericordia loquitur... misericordie uoluntate.

* **88** (f. 125[r]). Trinitas alia creatrix... alia proximi.

* **89** (f. 125[r]). Conueniens quadratura est... proximum iudicaremus.

* **90** (f. 125[r]-126[r]). *Série de petites sentences.*

* **91** (f. 126[r]). Mattheus quia ab humana... contemplationis exercuit.

* **92** (f. 126[r]-132[v]). *Série de textes moralisants (Augustin, Jérôme, Alcuin).*

* **93** (f. 132[v]-133[r]). Septem sunt uoces quibus celestis armonia conficitur, id est dona Spiritus sancti... in iudicio Domini.

* **94** (f. 133[r]-133[v]). Greci et latini cum fidelibus hebreis... (*en marge, trois références à saint Augustin*).

* **95** (f. 133[v]). Quatuor sunt genera paupertatis... regnum celorum.

96 (f. 133[v]). Tria sunt capitula pro quibus licet... non faciat ibi [10].

* **97** (f. 133[v]-134[r]). Notandum quod sex modis accipitur infernus... profundissimus infernorum.

---

7. Cette sentence cite l'opinion de Hugues de Saint-Victor telle qu'on la lit dans le *De sacramentis*, l. I, pars 9, c. 2 (PL 176, 317 D).

8. Ce même texte se lit f. 103[v]-104[v].

9. Texte publié intégralement dans *A propos des sources...*, *loc. cit.*, p. 53-55.

10. Texte publié dans *Psychologie et morale...*, t. V, 1958, sent. n° 487, p. 315 (école d'Anselme de Laon).

*** 98** (f. 134[r]). Qui fidem trinitatis tripliciter... ad Deum conuertitur.
*** 99** (f. 134[r]). Duplex pugna imminet... segetem uirtutum.
***100** (f. 134[r]). Agar uidens se concepisse... grauius est et displicet.
101 (f. 134[r]-134[v]). In coniugio figura et uestigia trinitatis... nuptias appellare possumus [11].
***102** (f. 134[v]-142[v]). *Longue série de petites sentences moralisantes.*
103 (f. 142[v]-143[r]). In sacramento altaris septem... quandoque in re [12].
***104** (f. 143[r]). Tres mansiones sunt quibus... domum patris tui.
***105** (f. 143[r]). *Une courte sentence de saint Grégoire.*
106 (f. 143[r]). Ex creatione naturali tria... post depressionem [13].
107 (f. 143[v]). Contra quinque sensus corporis... diuino assimilatur [14].
108 (f. 143[v]-144[r]). Virtus et presentia trinitatis que... peccatum dominetur [15].
***109** (f. 144[r]). Fides est substantia sperandarum... fide non ficta.
***110** (f. 144[r]). Augustinus. Superbia est amor proprie... ad superiorem.
111 (f. 144[r]-144[v]). Sunt preterea quatuor sacramenta... saluus erit [16].
***112** (f. 144[v]). Humilitas tribus modis accipitur... subicimur.
***113** (f. 144[v]) *Sentences de saint Augustin et de saint Grégoire.*
***114** (f. 144[v]). Queritur de baptismo cur potius fiat... ibi abluuntur.
***115** (f. 144[v]). Trium magorum nomen... et puer fuit.
116 (f. 144[v]). Queritur quare illud membrum circumcidatur... intolerabile [17].
***117** (f. 144[v]). Iudas est exemplum patiendi... ei prebuit.
118 (f. 144[v]). Dubitari solet an is qui per... potest uti [18].
119 (f. 144[v]). Item potest queri de his... transferat usus [19].
120 (f. 144[v]-145[r]). Si sacerdos sciat pro certo... traditurus est [20].
***121** (f. 145[r]). Nota in quantum potes uitare scandalum... permaneat.
***122** (f. 145[r]). Quamuis adulter, quamuis homicida... est sicut laicus.
***123** (f. 145[r]). Peccatum uulnus est... sanitas uulneris est.
***124** (f. 145[r]). Queritur dum homo suscipit sacramentum baptismi... redeant auctoritas dicit.
***125** (f. 145[r]-145[v]). Incipit de officio misse et trino... inuenisse dicuntur.
***126** (f. 145[v]). Queritur si circumcisio bona fuit... bona sunt.
***127** (f. 145[v]). Queritur quare solis masculis... conuolatur.

---

11. Texte édité par Fr. Bliemetzrieder en appendice aux dites *Sententiae Anselmi* : *Anselms von Laon systematische Sentenzen* (*Beiträge Gesch. Philos. Mittelalt.*, 18, 2-3), Münster 1919, p. 112-113.

12. Texte édité par Fr. Bliemetzrieder, *ibid.*, p. 115-120.

13. Texte édité dans *Psychologie et morale...*, t. V, sent. n° 172, p. 124 (peut-être d'Anselme de Laon).

14. Texte édité *ibid.*, n° 431, p. 298 (école d'Anselme de Laon).

15. Texte édité par Fr. Bliemetzrieder, *loc. cit.*, p. 114.

16. Texte édité par Fr. Bliemetzrieder, *ibid.*, p. 114-115.

17. Texte édité par H. Weisweiler S. J., *Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken* (*Beiträge Gesch. Philos. Theol. Mittelalt.*, 33, 1-2), Münster 1936, p. 304, l. 28-32.

18. Texte édité dans *Psychologie et morale...*, t. V, sent. n° 492, p. 317 (école d'Anselme de Laon).

19. Texte édité *ibid.*, sent. n° 493, p. 318 (école d'Anselme de Laon).

20. Texte édité *ibid.*, sent. n° 476 bis, p. 312 (école d'Anselme de Laon).

128 (f. 145^{v}). Queritur, cum ubique Deus totus... operetur [21].
129 (f. 145^{v}-146^{r}). Prima die qua Adam conditus... in uirtutem [22].
130 (f. 146^{r}). Queritur quare puero adhuc in utero... iudicio [23].
131 (f. 146^{r}-146^{v}). Prima questio quare Deus hominem... errauit [24].
132 (f. 146^{v}). Querendum est quis plus peccaret, Adam... peccati pena [25].
***133** (f. 146^{v}-147^{r}). Plures quidem fuerunt apparitiones... in celum.
***134** (f. 147^{r}). Aliquando corripere debes... arguendus est.
***135** (f. 147^{r}). In hoc tabernaculo ingemiscimus... corruptibilem fecit.
***136** (f. 147^{r}). Queritur quare puniatur propter peccatum... corruptum.
***137** (f. 147^{r}-147^{v}). *Série de petites sentences attribuées à saint Augustin. Explicit de tout le florilège* : tot dies fuerunt in corpus [*lire* : corporis] dominici perfectione.

Trois remarques s'imposent dès après lecture rapide des pièces de cet inventaire. A l'exception de deux sentences (n^{os} 57-58), le florilège de *Châlons-sur-Marne 72* ne reprend aucune des pièces qui sont attribuées à Anselme de Laon dans le *Liber pancrisis* de *Troyes 425*. D'autre part, on a pu relever 16 sentences de l'école d'Anselme de Laon (n^{os} 96, 101, 103, 106-108, 111, 116, 118-120, 128-132). En outre, on a rencontré une référence à saint Bernard (n° 87) et deux références à Hugues de Saint-Victor (n^{os} 70, 74). Nous sommes donc invités à placer le florilège de Châlons plus près de 1140 que de 1120.

Une seconde remarque concerne la première partie du florilège qui s'étend du f. 95^{r} au f. 116^{r}, c'est-à-dire à l'endroit où commence le mélange des auteurs contemporains et des Pères de l'Église. Cette première partie comporte 66 pièces qui sont toutes anonymes. Or on constate entre elles une certaine homogénéité d'ordre littéraire ; car dans presque toutes ces sentences on rencontre un même procédé. Quand l'auteur a présenté son opinion, très souvent pour la confirmer il ajoute un *unde*, suivi d'une *auctoritas* (un texte biblique, parfois un texte de saint Augustin). Et pour bien montrer que son opinion est celle du texte invoqué comme autorité, il lui arrive d'introduire habilement dans son propre exposé l'un ou l'autre terme qui se lit dans l'*auctoritas*. On est donc invité à attribuer tout ce bloc des f. 95^{r}-116^{r} à un seul et même auteur.

Or, d'autre part, comme on l'a dit dans l'étude antérieure concernant les sources de la *Summa Sententiarum*, plusieurs de ces textes ne peuvent guère être attribués qu'à Hugues de Saint-Victor et ont servi de sources au *De sacramentis* du grand Victorin et à l'auteur de la *Summa Sententiarum*.

---

21. Texte édité *ibid.*, sent. n° 289, p. 233 (école d'Anselme de Laon).
22. Texte édité par H. Weisweiler. *loc. cit.*, p. 303, l. 18-28.
23. Texte édité par H. Weisweiler, *loc. cit.*, p. 305, l. 11-24.
24. Texte édité par H. Weisweiler, *loc. cit.*, p. 305, l. 34-306, l. 34.
25. Voir texte à peu près identique dans H. Weisweiler, *Le recueil des sentences « Deus de cuius principio et fine tacetur » et son remaniement*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 5 (1933) 262.

Une dernière remarque concerne les textes bibliques qui amorcent nombre de sentences. La plupart de ces textes sont empruntés aux épîtres pauliniennes : *Rom.* (nos 6, 7, 41, 61 de l'édition ci-après), *Cor.* (nos 42, 53, 55), *Ephes.* (no 60), *I Tim.* (no 16), *Phil.* (no 32), *Hebr.* (no 10). Deux de ces textes sont extraits du psautier (nos 17, 24 ; au sujet de ces derniers, disons tout de suite qu'on ne les trouve pas dans le livre II des *Miscellanea*, consacré à nombre de gloses sur le psautier).

On peut y ajouter la longue question de *Troyes 1174*, f. 106v-112r, amorcée par le texte de l'évangile de saint Matthieu (12,22) : « Cum domino fuisset oblatus demonium habens cecus et mutus et curasset eum », et dont l'explicit est ainsi libellé : « ut potui, difficillimam questionem, si tamen aliquatenus potui, domino miserante atque adiuuante tractaui » (f. 112r).

Ces gloses sur tous ces textes bibliques ne seraient-elles pas des extraits d'un commentaire complet sur les épîtres pauliniennes ou les évangiles ? Nous avons cru prouver chez Anselme de Laon l'existence d'un commentaire sur les épîtres pauliniennes différent du *Pro altercatione*, commentaire resté introuvable jusqu'ici. Serait-ce le cas encore pour Hugues de Saint-Victor ? Nous ne le pensons pas.

D'abord il semble bien que le long exposé accroché au texte de saint Matthieu 12, 22 a été rédigé pour lui-même, à la demande sans doute d'un disciple ou d'un confrère. L'explicit cité ci-dessus est du même genre que celui, resté inédit, de l'opuscule *De quinque septenis* (PL 175, 405-414) rédigé à la demande d'un confrère : « ecce, frater, petitionem tuam, non qualiter debui, sed qualiter interim potui, adimpleui » (*Troyes 1174*, f. 116r).

Quant aux autres gloses concernant les textes pauliniens, l'hypothèse d'un commentaire sur toutes les épîtres de saint Paul ne s'impose aucunement. Puisque nous savons par le prologue du *De sacramentis* que Hugues avait répandu dans le public de petits exposés, *que sparsim dictaueram*, il est tout naturel de supposer que ces gloses sont la réponse de Hugues à des disciples avides d'approfondir les écrits du grand Apôtre.

Des enquêtes plus fouillées devraient révéler de nouvelles données permettant de résoudre définitivement les deux problèmes de l'authenticité hugonienne et de la nature des pièces qui constituent le bloc compact de *Châlons-sur-Marne 72*, f. 95r-116v.

En attendant ces nouvelles données, nous ferons œuvre utile en éditant *in extenso* toutes les questions doctrinales de ce bloc ; nous y ajouterons celles qu'on rencontre sporadiquement dans la suite du même florilège, ainsi que quelques sentences du florilège de *Troyes 1174*. Ne nous étonnons cependant pas si nous n'y rencontrons pas très

souvent des pièces utilisées dans le *De sacramentis* de Hugues de Saint-Victor et dans la *Summa Sententiarum*. En effet, nombre de ces pièces, rédigées au hasard des circonstances, ne rentraient pas dans le plan de ces deux ouvrages et n'avaient donc aucun titre pour y être exploitées ; d'autre part, il est fort possible qu'à côté des deux florilèges de Châlons-sur-Marne et de Troyes, il s'en trouve plusieurs autres du même genre qui permettraient des rapprochements plus nombreux.

A vrai dire, l'édition que nous présentons conserve sa valeur, quel que soit l'auteur de ces questions : le lecteur pourra constater qu'au point de vue doctrinal elles réalisent un progrès sensible sur les sentences d'Anselme de Laon, de Guillaume de Champeaux et de leur école ; elles constituent le trait d'union naturel qui relie le *De sacramentis* et la *Summa Sententiarum* à l'école d'Anselme de Laon.

Quant à la présentation elle-même de ces questions, nous ne suivrons ni l'ordre qu'elles ont dans le manuscrit de Châlons-sur-Marne, ni même l'ordre alphabétique. Pour faciliter les études d'histoire doctrinale, nous adopterons l'ordre systématique : Dieu, la création, la chute, la rédemption, les sacrements, les vertus et les péchés. Après le n° d'ordre propre à l'édition de ces textes nous signalons entre parenthèses le n° d'ordre de l'inventaire que nous venons de faire ; et à la fin de l'édition, nous dresserons une table alphabétique des incipits.

Sigles employés :

C = *Châlons-sur-Marne 72* (*80*).
T = *Troyes 1174*.

* * *

1. [Proemium]

Quisquis igitur ad diuine pagine intelligentiam ... non nisi sex etatibus perficiuntur (*Évreux 19*, f. 137^{v} ; *Rouen 553* (*A. 452*), f. 134ra-134^{rb}).

Cette pièce, attribuée nommément à Hugues de Saint-Victor par les deux manuscrits qui la conservent, a été publiée dans une étude où nous croyons pouvoir établir qu'elle est la source du *De sacramentis* du même Hugues : *Quelques recueils d'écrits attribués à Hugues de Saint-Victor*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 25 (1958) 271-275.

I. — [Questiones de Deo].

2 (27). [De primordiali causa rerum] C 102^{r}.

Tribus modis res esse dicuntur : in primordiali causa, in materiali, in actu uel forma. In primordiali causa, id est dispositione Dei ab eterno fuit, sicut et dispositio eterna ; unde *quod factum est in ipso uita erat* [*Io.* 1, 3-4].

In materiali ex tempore fuit, sicut et ipsa materia ; unde : *in principio Deus celum et terram* [*Gen.* 1, 1], id est naturam incorpoream et corpoream ⟨creauit⟩. Ibi quidem creature omnes corporee erant, ut in materia, sicut omnes peccauerunt in Adam ut in materia, quod est : omnes ab eo lege concupiscentie propagati peccatum contraxerunt. In actu uel forma sunt qua ipso effectu prodeunt que formata apparent, sicut quotidie aliis decedentibus alia succedunt. Causarum autem primo rationalium alie quidem ab initio ipsis rebus inserte sunt, secundum quas hic arbor hunc fructum, et non alium profert, hoc semen tale granum, et non aliud promit, et sic de ceteris. Alias uero Deus apud se retinuit ab eterno, secundum quas quedam inusitata quandoque facit, sicut quando uirga Aaron arida floruit, costa Ade multiplicata est in corpus mulieris, quinque panes quinque millia hominum habundauerunt, asina balam in uocem humanam prorupit. In his ergo rebus, sicut dicit auctoritas, erat ut hec fierent, non tantum hec fierent ; in solo enim Deo erat illa primordialis causa iuxta quam hec fiebant contra naturam, id est contra consuetum nature cursum. Si enim ⟨secundum⟩ cursum essent inserte, non dicerentur fieri contra naturam. Nichil enim quantum ad Deum fit contra naturam. Nam quicquid facit Deus, natura est ; potentia enim Dei non alligatur numeris rerum, nec consuetudini euentuum earum.

Texte apparenté à *Summa Sent.*, tr. 3, c. 3, concernant la formation d'Ève (PL 176, 93A-D-94A). Ces formules sont totalement étrangères au *De sacram.*, l. I, p. 6, c. 25-26 concernant le même sujet (*ibid.* 284-286) ; mais l'idée même de *causa primordialis* se retrouve l. I, p. 2, c. 2-3 (*ibid.* 206-207).

3 (44). [De Dei presentia in rebus] C 109^{r}-109^{v}.

Loculus est desinentia uel terminus corporis secundum quod assignatur ei sursum, deorsum, dextrum, sinistrum, ante, uersum. Secundum hanc localem positionem omnia corpora proprie dicuntur localia ; spiritualia uero que hoc carent proprie quandoque dicuntur localia, uel magis circumscriptibilia. Quia, etsi non sint in loco secundum distantiam, id est coarctationem, tamen ita alicubi comprehenduntur, quod non sunt ubique et ita dicuntur habere aliquam circumscriptionem. Solus autem Deus, qui ubique est et nulli loco deest, qui ita in loco quod etiam extra omnem locum est, inlocalis, incircumscriptibilis est.

Vel : locus est ambitus rei corporee secundum quod ambit uel ambitur ; ambit ut domus familiam, urbs conciues ; ambitur sicut urbs, que dicitur esse in pulcro loco quia circumuallatur siluis, fluminibus, pratis et amenis montibus. Si ergo queratur : auis uolans ⟨est⟩ alicubi ? Respondetur : etiam. Quid ambit eam ? Aer. Piscis natans est alicubi ? Etiam. Quid ambit eum ? Aqua. Vermiculus sub terra repens est alicubi ? Etiam. Quid ambit eum ? Terra. Ipsa machina que omnia ambit corpora est alicubi ? Etiam. Quid ambit eam ? Immensitas Dei. Hic est locus omnia loca comprehendens, a nullo comprehensus ; hic est ipse Deus omni creature incomprehensibilis. Hic locus est Deo coeternus ; in hoc loco, id est in seipso, Deus est ab eterno, qui solus nec per tempora nec per loca uel per affectiones uariatur. Res autem corporee omnibus modis uariabiles

sunt; spirituales uero per affectiones. Cum igitur Deus ubique sit et, antequam mundus esset, non erat in eo ipso creato. Fuitne alicubi ubi prius non fuerat ? Non. Mundus enim infra Dei immensitatem creatus est ; Deus autem in seipso ab eterno manet. Non igitur creator, sed creatura incipit esse ubi prius non erat. Quod si mundus extra Deum fieret et eo facto Deus ibi esse inciperet, tunc forsitan concedi posset Deum modo alicubi esse ubi non semper fuerat ; omnia uero infra Deum continentur ; ipse autem in omnibus et extra omnia. Sed notandum quod aliter creature in Deo sunt, aliter Deus in ipsis. Deus in creaturis est per essentiam, creature in ipso per prescientiam uel per gratiam.

On ne voit pas de parenté littéraire entre cet exposé et les exposés parallèles de la *Summa Sent.* et du *De sacram.* Quant à la doctrine concernant la présence des esprits *in loco*, on aura remarqué que, dans sa première explication, l'auteur admet une certaine localisation des esprits : *ita alicubi comprehenduntur quod non sunt ubique.* Pareille concession est rejetée dans la *Summa Sent.* : les esprits ne sont pas *in loco*, puisqu'ils n'ont pas de dimensions (tr. 1, c. 5 ; 50D) ; même position dans le *De sacram.* (l. I, p. 3, c. 16 ; 222D-223A) : les esprits, n'étant pas des corps, ne peuvent être *in loco.*

4 (19). [De Spiritus sancti presentia in rebus] C 100^{v}.

In omnibus creaturis spiritus sanctus est ; unde : *quo ibo a spiritu tuo et quo a facie tua fugiam* [*Ps.* 138, 7]. Sed in malis non est ut inhabitans, scilicet ut ex caritate operentur et uirtutes habeant ; hoc enim solis bonis conuenit. Secundum alios effectus in eis est, scilicet ut quidam prophetent, ut Balam et Caiphas ; quidam mouentur affectu misericordie circa pauperes, compunguntur pro peccatis, licet ad horam.

5 (81). [De Dei sapientia] C 123^{r}-123^{v}.

Pater de nichilo potenter cuncta creauit, filius sapienter, spiritus sanctus utiliter. Pater potenter creata confirmauit, filius sapienter cuncta pulcre ordinauit, spiritus sanctus utiliter condita benigne multiplicauit. Ad patrem uero pertinet rerum confirmatio, ad filium diligens ordinatio, ad spiritum sanctum utilis et benigna multiplicatio.

Queritur si Deus summus et summe sapiens artifex aliquid inutile fecerit. Quod non est concedendum. Igitur omnia utilia. Cum autem omnia sint utilia, utrum omnia omnibus, aut quedam quibus⟨dam⟩, aut nullis nulla. Ordo sic determinandus est. Quibusdam quedam sunt utilia, sicut terra arboribus ; quibusdam nulla, sicut lapidibus et aliis inanimatis rebus.

Cum autem certum sit Deum patrem creaturam rationalem omnem fecisse utilem, queritur utrum omnis creatura rationalis sit tantum sibi utilis, an alii tantum, ⟨an⟩ sibi et alii. Ad quod dicendum quod quodam ⟨modo⟩ sibi et alii utilis est, ut malus angelus. Sed hic uidetur quibusdam posse colligi Deum patrem angelo dampnato iniuriosum esse et sue bonitati detraxisse. Sed angelo nullum fecit iniuriam, quia nec ante creationem, nec in creatione, nec post creationem. Quod ante creationem nec in creatione fuit iniuriosus liquet. Sed neque post creationem, quod sic

potest demonstrari. Nulla lux melior potuit fieri post eam que non potest extingui. Unde creator summus angelo dampnato non fuit iniuriosus quia, cum eum liberum arbitrium habentem creauit, meliorem curare nesciuit, quia si talem qui non posset peccare creasset, nichil glorie, nichil laudis promeruisset et ei necessario obediisset ; laus enim creature est non transgredi, cum transgredi possit ; laus uero creatoris est bonum non dimittere, cum possit dimittere ; sue enim bonitati nichil detrahit, quia si talem creasset qui peccare non posset, cum nichil promeruisset, plane inuidia uideretur si cum laude sue creationis etiam laus bonorum ipsius angeli adiungeretur ; felicior quidem sed melior nequaquam esse potuit. Ad quod confirmandum sumatur hoc exemplum. Si aliquis homo aliquem hominem contractum super montem aliquem optaret ascendere deferret et alter eumdem sic contractum sanaret quod ipse ascenderet, quis illorum plus illi conferret ? Sane ille qui eum sanaret. Itaque Deus pater in nullo meliori statu angelum curare iudicauit.

6 (39). [De Dei prescientia, (iustitia et misericordia)] C 106^{v}-107^{r}.

Maior seruiet minori [*Rom.* 9, 12]. Hec uerba sunt de prescientia Dei. Deus in prescientia sua ab eterno saluat uel dampnat. Saluare autem uel dampnare in prescientia nichil aliud est quam prescire uel preuidere qualis sit uniuscuiusque uoluntas futura, ex qua coronetur uel dampnetur. Itaque sacra scriptura quandoque loquitur secundum Dei prescientiam, sicut hic : *maior seruiet minori* ; quandoque secundum iudicium operum, sicut ibi : *Iacob dilexi, Esau uero odio habui* [*Rom.* 9, 13]. Hec quidem uerba de iudicio operum sunt, id est secundum quod Deus ex operibus suis aliquem iudicat saluandum uel dampnandum. Neminem enim Deus dampnat antequam peccet, uel coronat antequam iudicet.

Quomodo ergo coronat hos qui nunquam pugnauerunt aut uicerunt, sicut pueros qui mox post baptismum moriuntur ? Vicerunt qui fidei sacramentum perceperunt : qui enim credit uel fidei sacramentum uere percepit mundum uicit. Unde : *hec est uictoria que uincit mundum fides nostra* [*I Io.* 5, 4]. In Iacob igitur Deus nil inuenit diligendum preter misericordie sue donum ; in Esau uero nil inuenit odiosum preter actualia totius masse dampnate peccata pro quo solo iuste dampnaretur. Quod ergo Iacob elegit, euidens misericordia fuit, occulta iustitia ; quod autem Esau reprobauit, euidens iustitia fuit, occulta misericordia. Alterum enim sine altero non est ; unde : *misericordiam et iudicium cantabo tibi, Domine* [*Ps.* 100, 1] ; et : *uniuerse uie Domini misericordia et ueritas* [*Ps.* 24, 10]. Sed quamquam in electione Iacob occulta esset iustitia, et in reprobatione Esau occulta misericordia, potest tamen et in Iacob quedam aperta assignari iustitia et in Esau quedam misericordia manifesta. Quod enim Iacob elegit, non exigens sed patiens iustitia fuit : iustitia enim patitur, etsi non exigat ut dominus seruo suo qui nil nisi penam meruit, si placet ei parcat et ueniam prestet ; alioquin quomodo Dominus est cui de suo quod sibi placet facere non licet. Quod ergo Dominus de Iacob fecit iustum fuit ; in Esau uero reprobatione similiter misericordia fuit, etsi non quantum ad ipsum, fuit tamen quantum ad misericordiam bonorum

qui uisa uel audita eius impietate et pena a uiis eius declinauerunt. Dei enim quandoque misericordiam suam in perditis ut terreantur et sibi caueant saluandi. Nonne profuit multis quod percussit pharaonem, Antiochum et Herodem ? Nonne excecatio ⟨iudeorum⟩ facta est illuminatio gentium ? Unde : *cecitas ex parte contigit ⟨in⟩ Israel ut plenitudo gentium intraret* [*Rom.* 11, 25], et : *illorum delictum salus gentium est ut illos emulentur* [*Rom.* 11, 11]. Quid igitur Deus in Esau fecit, misericordia quantum ad ⟨se⟩ fuit. Nichil enim Deus inutiliter facit ; immo malis malorum utitur in ⟨bonum⟩ bonorum suorum. Vel : etiam quantum ad ipsum Esau quedam misericordia fuit. Potuit enim Deus agere cum illo durius et districtius nisi misericordia parceret illi. Quomodo ergo uerum est quod dicitur : *eadem mensura qua mensi fueritis remetietur uobis* [*Lc.* 6, 38], et : *reddet unicuique secundum opus suum* [*Rom.* 2, 6]. Non dicitur tanta sed eadem a simili. Qui enim plus peccatum in carne, id est in operibus carnis, que sunt fornicatio, immunditia etc., plus in ipsa punietur ; qui autem plus in spiritu, id est ira, odio, inuidia etc., plus in eo cruciabitur. Hoc enim est reddere secundum opus. Unde : *duplici pena conteret eos* [*Jer.* 17, 18]. Itaque Deus pro eodem peccato, prout in eo plus uel minus a diuersis delictum est, eadem, id est simili pena magis uel minus puniet. Nonne uides quod eodem uase propinari potest pleno uel semipleno ? Similiter Deus eamdem penam irrogare potest, huic districtius, illi remissius, et tamen utrique cum quadam misericordia. Nonne iudicium erit sine misericordia ei qui non fecit misericordiam ? Utique, sine euidenti, non sine quacumque. Non enim tantam habebit qui semper immisericors quantam qui quandoque misericors. Nonne auctoritas alibi dicit quod pro modo et numero et mensura peccati pene etiam quantitas remetienda est ? Ita est ; sed ita intelligendum est : quantitas pene, id est tanta pena quantam Deum decet pro tali peccato irrogare, ab eo remetietur ; nec est contra illud quod diximus de Esau ; hic enim non perit misericordia. Itaque nec in Iacob deest iustitia, nec in Esau misericordia. Quare autem potius hunc quem elegerit et alterum potius quam istum reprobauerit, penes istum est. Nec soluit Apostolus, sed miratur dicens : *O altitudo diuitiarum sapientie et scientie* etc. [*Rom.* 11, 33] ; hec et multa alia apud homines insolubilia sunt ; Deus tamen nichil sine ratione facit uel fieri permittat [*lire* : permittit].

7 (78). [De predestinatione] C 123r.

Nam quos presciuit et predestinauit [*Rom.* 8, 29]. Predestinatio dupliciter consideratur : in Deo ab eterno, in sanctis ex tempore. Predestinatio in Deo est illa naturaliter [*lire* : naturalis] benignitas Dei qua paratus est beneficia sua electis impendere, id est gratia eligens ; predestinatio in sanctis est illius gratie preparatio, que prima conuertit cor ad Deum et per fidem preparat idoneum ad reliqua dona uirtutum suscipienda, id est effectus gratie eligentis.

8. [De Dei prouidentia] T 112v-113r.

Prima rerum omnium causa, cuius nulla est causa, uoluntas est diuina, que uniuerse creature ab exordio quasdam secretas et primordiales inseruit

rationes et causas, per quas quedam habent ut sint, ualeant et uiuant, alia ut sint et ualeant et uiuant et sentiant, alia ut sint, ualeant, uiuant, sentiant et intelligant. In primo genere sunt lapides et aurum, aqua et oleum et omnis omnino spissa et liquida materia, que sensibili et uitali uegetatione non suscipit incrementum ; habent tamen et ipsa quasdam causas nature sue latenter insertas, per quas subsistunt multisque necessitatibus proficiunt per eorum presertim officium qui eorum uirtutem et potentiam cognouerunt. In secundo genere sunt herbe et arbusta, radices et uirgulta, que et ipsa per proprias causas subsistunt ac proficiunt quodamque uite motu interius uigente subcrescunt. In tertio sunt uniuersa terre uel equoris animantia. In quarto humana creatura.

In quibus quatuor generibus rerum operatur diuina uoluntas iuxta causas suas quatuor modis operationum. Primus fuit per solam naturam, secundus per naturam et scientiam, tertius per naturam et diuinam uirtutem, quartus per solam gratiam.

Primus modus currit per ultima tria genera rerum, per uegetalia, per sensibilia, per rationabilia, sed in duobus bifariam, in tertio uno dumtaxat modo operatur. In uegetalibus enim aut similia ex similibus ut triticum de tritico, aut ex dissimilibus dissimilia, ut de spinetis rose uel mora producuntur. In sensibilibus nichilominus uel ex similibus similia ut de leone leo, uel dissimilia ex dissimilibus ut mulus et leopardus de diuersorum generum animalibus procreantur. Sane in rationabilibus similia dumtaxat ex similibus ut homo ex homine per primum nature modum generantur.

Secundus modus currit per prefata quatuor genera rerum per quem, agnita natura auri uel lapidis, olei uel aque seu cuiuslibet spisse uel liquide materie uitali uegetatione carentis, adiuncta artis uel scientie disciplina utilis operatio perficitur. In herbis quoque et arboribus quas agit intrinsecus uigens nature potentia hoc adiuuat exterius colendi, rigandi, putandi [*lire* : potandi], fodiendi forinseca disciplina : in ualetudinibus denique animantium uel hominum per naturam et scientiam sepius subuenitur, dum herbarum natura ad usum medicine conuenienter aptatur. In hoc genere comprehenditur scientia physicorum, medicorum, cirurgicorum et magorum.

Tertius modus currit per eadem quatuor genera rerum qui per officium electorum uel angelorum expletur. In primo genere currit ubi per Moysen aqua in sanguinem uertitur, in secundo ubi uirga in serpentem mutatur, in tertio ubi serpens in eamdem uirgam transmutatur, in quarto ubi per Raphaelem et demon iecore piscis legitur fugatus et Tobias illuminatus.

Quartus modus est quem Deus per seipsum in omnibus generibus operatur. In primo ubi de costa Eua formata legitur, in secundo ubi ficulnea ariditatem patitur, in tertio ubi asina loquitur, in quarto ubi gloriose uirginis partus mortuorumque resurrectio perficitur.

Primus igitur modus est naturalis, sequens artificialis et communis uniuersorum, tertius mirabilis et est electorum seu angelorum, nouissimus singularis et est solius Dei, non exercendus nec hominum officio nec angelorum.

Aduertendum sane in his operationibus, quia scientia sepius impedit

naturam : cum ueneno quipiam interficitur seu cum medicamine aliquo naturalis partus mulieribus tollitur. Divina quoque uirtus et naturam impedit ubi per angelum nullus trium puerorum in camino ignis comburitur et scientiam ubi tertium signum egyptiis prohibetur. Iamuero diuina gratia in his que per seipsam operatur semper fere naturam, aliquando et scientiam impedire cognoscitur.

9 (48). [De Dei prouidentia : cur Deus infert mala] C 110r.

Ex curatione paralitici, cui dixit Dominus : *Confide fili, dimittuntur tibi peccata tua, uidens fidem illorum* [*Mt.* 9, 2], qui eum Christo offerebant curandum, datur nobis intelligi plerasque incommoditates hominibus propter peccata contingere. Quinque siquidem differentie causarum traduntur pro quibus humanis corporibus temporales molestie diuinitus inferuntur. Aut enim ad augenda merita per patientiam electi infirmitate corporis grauantur, ut beato Iob et Tobie contigit ; aut ad custodiam uirtutum ne superbia temptante deiciantur, sicut Apostolo Paulo datus est stimulus carnis ne magnitudine reuelationum extolleretur ; aut ad intelligenda et corrigenda peccata, sicut Maria soror Aaron propter temeritatis uerba lepra percussa est, sicut etiam paraliticus ille qui ut curari potuisset primum remissionem peccatorum indiguit ; aut ad gloriam Dei, sicut infirmitas Lazari non ad mortem sed propter gloriam Dei fuit ; aut ad incoationem eterne dampnationis, quod proprie reproborum est, sicut fuit Antiochus et Herodes qui quod in gehenna passuri erant presenti miseria cunctis ostendebant ; quibus conuenit illud propheticum : *Et duplici contritione contere eos* [*Jer.* 17, 18]. Unde, quia scire non possumus qua causa a Deo flagellamur, in omnibus aduersis humiliter Deo gratias agamus, et quicquid nos peccasse deprehendimus humili satisfactione purgemus ; in eo uero quod non ait euangelista Dominum uidisse fidem illius qui portabatur, sed eorum potius qui hunc offerebant quorum fides merebatur ut eidem paralitico peccata dimitterentur, non utique illius qui tantummodo corporis curationem prestolabatur, magna nobis commendatur humilitas ut ueraciter credamus per eorum qui Deo accepti sunt intercessionem adiuuari eos qui aut minus digni sunt per se exaudiri, aut etiam proprie infirmitatis conscii bonorum hominum se intercessioni commendant, ut eorum ope et temporale et spirituale a Deo consequetur [*lire* : consequantur] auxilium. Intuendum autem quantum impetrare ualeat fides uniuscuiusque propria, si tantum ualuit aliena ut suo interuentu alterius salutem mentis et corporis subito promereri potuerit.

10 (41). [Quomodo Deus temptet hominem] C 107v-108r.

Fide obtulit Abraham Isaac cum temptaretur [*Hebr.* 11, 17], id est cum Deus ostenderet quod esset exemplum aliorum. Temptat enim Deus ut probet ; diabolus ut decipiat. Temptauit igitur Deus Abraham ut probaret, id est ut probabilem ostenderet, non sibi ipsi qui omnia nouit, sed ut ostenderet ipsi Abrahe et aliis omnibus exemplum quante fidei et quante obedientie esset, dum filium suum ex precepto Dei immolare non dubitaret. Non enim dubitabat Abraham Deum, qui de nichilo cuncta fecerat, filium

suum resuscitare posse et per illum promissionem suam implere de quo dictum est : et *in Isaac uocabitur tibi semen* [*Gen.* 21, 12], cum Deus Isaac immolari uellet. Quare ergo precepit ? Propter aliud, scilicet ut probaretur Abraham et per illum aliis exemplum fidei et obedientie daretur. Sic enim Deus quandoque quedam precipit que tamen fieri non uult, quia utilius est non fieri quam fieri et precipi quam non precipi, sicut in hoc exemplo apparet. Cum Deus hoc nollet et Abraham uellet, nonne uoluntates eorum discordabant ? Non. Hoc enim Abraham uelle Deus uolebat et ei beneplacebat. Quod si Abraham ante prohibitionem filium immolasset et hoc, ut positum est, preter uoluntatem Dei egisset, nonne reus parricidii esset ? Est ratio, quia si sciret Deum precepisse quod fieri nollet, sicut Deum quandoque irati precipiunt quod fieri nolunt, si tamen hoc ex precepto et non ex domini uoluntate uelut ex quadam pertinacia egisset, uere reus esset. Si autem nolle Deum nesciret, utique preceptum eius et obedientia eum excusaret ; sicut obedientia excusat illum qui ex precepto ecclesie debitum soluit uxori sue, cum sorore uel cum matre postquam eam duceret concubuit nec tamen habet unde hoc probare possit. Quod si inuitus et non nisi rogatus debitum soluerit, ex uirtute obedientie cum tali uxore saluari poterit.

Duobus itaque modis temptat sepe Deus, precipiendo quod tamen fieri non uult ut Abraham, affligendo quem diligit ut Iob ; prosperitate etiam quandoque temptat Deus ut et ipsum Iob cui post mala bona sua duplo sunt restituta. Huic autem difficilius resistitur. Nam prosperitate frequenter homo aut desidia tepescit, aut elatione tumescit. Itaque tota uita hominis temptatio est super terram.

Diabolus uero temptat interius suggerendo, foris opportunitatem proponendo, ut cupido lucrum, fornicario scortum et his similia ; quandoque in angelum lucis se transfigurando et multis aliis modis. Unde quasi proprio nomine temptator dicitur de quo : *et accedens temptator dixit ei* [*Mt.* 4, 3] ; et alibi : *is qui temptat* [*I Thess.* 1, 5]. Quatuor etiam temptationes sunt quare ipse ⟨homo⟩ actor est, scilicet ignorantia, concupiscentia, accidia, seculi tempestas, de quibus agitur in psalmo, ibi : *errauerunt in solitudine*, et : *sedentes in tenebris*, etc. [*Ps.* 106, 4 et 10].

Homo autem Deum temptat, quandoque de se presumendo, sicut ille qui in aperto se precipitet periculo, uel ibi torpet, cum propria industria euadere posset, presumens se a Deo pro meritis suis debere liberari. Sed diuinum suffragium non est ante necessarium quam deficiat humanum. Temptat etiam homo Deum, quando dubitando de eius potentia, sicut filii Israel in deserto dicentes : *Numquid Deus poterit parare mensam in deserto?* [*Ps.* 77, 19]. Et exploratores reuersi a Palestina dixerunt : Numquid Deus poterit dare nobis terram istam que montuosa est et inexpugnabilis, habitatores sunt gigantee stature [cf. *Num.* 13, 29-34] ; reuertamur in Egyptum ad ollas carnium ; hec fuit illa temptatio de qua dicitur : *ubi temptauerunt ⟨me⟩ patres ⟨uestri⟩* [*Ps.* 94, 9] et postea subditur : *si* transibunt *in requiem meam* [*Ps.* 94, 11]. Temptat aliquando dubitando de eius uoluntate, sicut Moyses ad aquam contradictionis dicens : *numquid de petra hac aquam poterimus eicere* [*Num.* 20, 10], dubitabat quidem, non de potentia, sed de uoluntate Dei propter peccata populi ; unde quia ipse dubitauit, nec ipse in terram promissionis intrauit.

11 (46). [De Dei misericordia] C 109v-110r.

Misericors dicitur Deus, translato ab homine uocabulo qui utique super omnem iacturam suam misericors est quam clementi protectione disponit et ordinat ne ad nichilum redeat. Cum ergo misericors dicitur Deus, nequaquam per hoc subesse eius proprietas demonstratur, sed nostro potius intellectui consulitur, et quia de Deo, sicut est, nichil cogitare possumus, agitur ut ad eius cognitionem per id quod in nobis agitur conscendamus. Misericors enim Deus dicitur quia humanum genus, quod potentialiter condidit, misericorditer gubernat et regit. Misericors igitur Deus est uel larga sua misericordia ingratis et malis temporalia bona tribuendo, super iustos et iniustos pluendo, super bonos et malos solem suum oriri faciendo. Quod enim salutem [*lire* : salute] corporum fruimur, quod fructuum ubertate gaudemus et leto aere pascimur, quod ipsius solis calore fouemur, totum misericordissimum Dei beneficium est. Vel etiam spiritualium bonorum munera speciali gratia suis electis conferendo, quos ita presentibus uti concedit ut eos perpetuis bonis quandoque frui faciat. Misericors autem a misero corde dicitur quod nostre fragilitati proprie adaptatur qui miseriis subiacentes ex nobis ipsis discimus qualiter aliis misereri debeamus. Miseria autem non modo in Deum cadere non potest qui sue nature beatitudine sempiterne felix permanet, uerum etiam nec in hominem iustum cum miseretur alterius. Quis enim non contendit ab omni miseria liberum esse debere sapientem, cum subuenit inopi, cum cibum prestat esurienti potumque sitienti, cum uestit nudum, cum recipit tecto peregrinum, cum sepelit mortuum ? Nam etsi id faciat mente tranquilla, nullis aculeis doloris instinctus, sed officio bonitatis, misericors tamen uocandus est eo quod aliis condescendendo miserum cor habere uideatur : huic enim nichil obest nomen cui prodest diuinorum impletio mandatorum.

12 (47). [De Dei ira] C 110r.

Iratus dicitur Deus iuxta humanam consuetudinem ; non quod ira cadat in illum qui semper immutabilis permanet, sed quod illis uidetur irasci quibus reddere uindictam cogitur. Nam et iustus iudex, licet tranquillo animo in reum uindictam exerceat, iratus tamen illi uidetur.

13 (1). [De Dei uoluntate] C 95r-95v.

Voluntas Dei diuersis modis ... uoluntati eius quis resistit ?

Ce début de la question a été édité dans *A propos des sources de la Summa Sententiarum*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 25 (1958) 52, comme pièce utilisée par l'auteur de la *Summa Sententiarum*. En voici la suite :

Quicquid igitur fit in mundo, siue bonum siue malum, huic uoluntati non est contrarium. De hac item dicit auctoritas : unde quidam uoluntatem Dei mutare contendunt, inde implent. Nam si uoluntatem Dei bona precipientem faciendo mala mutare contendunt, ex eo uoluntatem Dei cuncta bene disponentem adimplent. Sapientia enim Dei disponit omnia suauiter. Quid ergo ? Vult Deus malum fieri ? Utique illud quod malum est, id est quod mala intentione fit, Deus uult fieri, id est bene disponit. Unde Augustinus : non permittit Deus mala fieri nolens, sed uolens. Nec tamen

malum esse, id est malam intentionem uel uoluntatem secundum quam malum fit, Deus uult, id est approbat. Velle enim malum ad malam intentionem uel uoluntatem refertur, quod in Deum cadere nefas est. Quicquid enim Deus uult, bona intentione uult. Si igitur Deus illud quod malum est fieri uult, tunc secundum quod ipse fieri uult illud bonum est. Hinc ergo colligi potest quod illud quod malum est non fit preter uoluntatem Dei et quicquid uult Deus bonum est, malum omne aliquo respectu bonum est. Nam secundum quod mala intentione fit, malum est ; secundum hoc uero quod Deus eo utitur in bonum suorum, bonum dici debet. Verbi gratia mors Laurentii uario respectu bona fuit et mala : mala quia mala intentione persecutoris illata, scilicet ut ecclesia diminueretur, fides periclitaretur ; bona quia, Deo utilius ordinante, inde magis ecclesia creuit, fidelis inde exemplum constantie et patientie accepit. Quicquid igitur malum est aliquo respectu dici bonum potest. Nec tamen ideo sequitur : ergo malum est bonum. Malum enim refertur ad intentionem male agentis, bonum uero ad ordinationem bene disponentis. Praue igitur agere non est bene ordinare, quod esset si malum esset bonum. Cum ergo Deus et persecutor mortem Laurentii uellent, fuitne eorum eadem uoluntas ? Non, cause etenim diuerse et effectus diuersi. Causa namque uoluntatis Dei : bona intentio ; fructus : ecclesie dilatatio ; causa uoluntatis aduersarii : praua intentio ; exitus : eterna dampnatio. Causis igitur et effectibus contrariis contrarie uoluntates. Non ergo Dei et aduersarii eadem uoluntas. Verumptamen quoque modo uellent, quia eamdem mortem et eiusdem hominis uolebant, nonne idem uoluerunt ? Hoc idem de hac questione responderi potest quod de premissa. Eamdem enim uoluntatem habere et idem uelle, non uideo quid differunt. Nam licet de eadem re esset uoluntas Dei et aduersarii, tamen alio modo alioque fine, sicut dictum est, uoluit Deus, alio aduersarius. Non igitur idem uoluerunt. Saltem in hoc quod eamdem eiusdem hominis mortem uoluerunt, licet alio et alio respectu uoluissent, nisi in quantum quod uoluerunt, nonne tunc in aliquo conuenerunt ? Utique, remotis circumstantiis predictis, si nichil aliud preter mortem solummodo uoluissent, eos in aliquo conuenisse facile concedi potest. Voluntas autem ratione utentis non adeo nuda solet esse, ut scilicet quis rationis compos aliquid uelit sine intentione precedenti et sine aliquo fine ad quem tendat subsequenti, alioquin uoluntas iam non est dicenda uoluntas, sed quidam affectus pecualis. Pecora etenim habent quemdam appetitum naturalem implende libidinis et satiandi uentris, et hoc sine respectu prolis generande uel uite sustentande. Talis igitur appetitus dici non debet uoluntas, imo qui talem habet pecori similis est. Itaque Deus rationis dator et aduersarius eiusdem usurpator mortem Laurentii, non solum propter ipsam mortem, sed propter aliud uoluerunt. Deus enim ex secreto sue bonitatis et consilio uoluit ut per mortem Laurentii ecclesia merito et numero augeretur, fides roboraretur et ita factum est. Adversarius uero ex instinctu malignitatis sue uoluit ut per eamdem mortem ecclesia diminueretur, fides detrimentum pateretur ; nec tamen ita factum est, sed e conuerso. Per mortem igitur Laurentii Deus et aduersarius in nullo conuenerunt ; *nulla enim conuentio Christi ad Belial* (*II Cor.* 6, 15), nulla communio loci [*lire* : lucis] ad tenebras, nulla participatio iustitie cum iniquitate. Hoc itaque modo mani-

festum est quod malum non est bonum et in morte Laurentii non eadem uoluntas Dei et persecutoris, nec idem uoluerunt nec in aliquo conuenerunt. Hoc de uoluntate secundum se.

Voluntas autem Dei secundum exteriora, id est effectus considerata : alia precipiens, alia prohibens, alia que est ex misericordia, alia que in beneplacito, alia operans, alia cooperans. Precipiens : *honora patrem et matrem* [*Ex.* 20, 12] ; prohibens : *non occides, non mechaberis* [*Ex.* 20, 13] ; que est ex misericordia, ut : *non uult mortem peccatoris, sed ut conuertatur et uiuat* [*Ezech.* 33, 11] ; que est in beneplacito, ut : *sed renouamini in nouitate sensus uestri, ut probetis que sit uoluntas Dei bona et beneplacens et perfecta* [*Rom.* 12, 2] ; operans secundum quam Deus operatur per se, sicut in creatione mundi et cotidie in creatione et recreatione animarum ; unde : *Pater meus usque modo operatur et ego operor* [*Io.* 5, 17] ; de hac item alibi dicitur : *uult omnes saluos fieri* [*I Tim.* 2, 4], id est omnes saluandos uelle facit per gratiam preuenientem, et hoc gratia animarum et recreatio ; cooperans secundum quam Deus humani arbitrii cooperatur libertati ; unde : *fac cum seruo tuo secundum misericordiam tuam* [*Ps.* 118, 124], *et tu Domine, Domine, fac mecum propter nomen tuum* [*Ps.* 108, 21]. Contra igitur aliquam harum uoluntatum cotidie a peccatoribus multa fiunt, et est sensus : contra uoluntatem, id est preceptionem, uel prohibitionem, etc.

14. [De Dei uoluntate] T 113^{v}.

Voluntas Dei dicitur beneplacitum Dei. Si proprie accipiatur ... non uult sed uult esse.

Texte édité dans *A propos des sources de la Summa Sententiarum, loc. cit.*, p. 49.

15 (74). [De Dei uoluntate] C 121^{v}-122^{r}.

H. a. Nisi esset bonum, mala esse nequaquam ... utilius est sequatur.

Texte édité *ibid.*, p. 53-55.

16 (37). [De Dei uoluntate saluifica] C 105^{v}-106^{r}.

Paulus ad Timotheum : *Qui uult omnes homines saluos fieri* [*I Tim.* 2, 4]. Vult per misericordiam, etsi reprobet, per iustitiam. Omnibus enim Deus semper misericors est in natura, non semper in exhibitione. Nam, iustitia exigente, quandoque necesse est punire. Sicut enim Deo naturaliter insita est misericordia, ita naturaliter inest iustitia ; unde misericors et iustus dicitur. Ex misericordia itaque iudicat, ex iustitia miseretur ; cum hec duo in Deo sint adeo inseparabiliter coniuncta ut neutrum sine altero esse possit, tamen nec misericordia preiudicat iustitie, nec iustitia derogat misericordie, sed misericordia iustitia temperatur, et ex iustitia misericordia roboratur, ut nec in misericordia sit nimis laxa remissio, nec in iustitia nimis seuera discretio ; hinc psalmus : *misericordiam et iudicium cantabo tibi, Domine* [*Ps.* 100, 1]. Ex illo igitur natali [*lire* : naturali] affectu misericordie creator diligit creaturam nec odisse potest. Unde : *nichil odisti*

eorum que fecisti [*Sap.* 11, 25]. Et cum ex misericordia omnes saluos fieri uelit et tamen quosdam ex iustitia reprobat in hoc quod nec sibi contrarius est nec aliquid uult quod non possit. Sicut enim misericordia, cum misericors sit, exigit ut saluare uelit, sic et iustitia, cum iustus sit, exigit ne ulcisci nolit ; unde ipsemet dicit : *mea est ultio et ego retribuam* [*Deut.* 32,35]. Ex paterne igitur affectu clementie uult omnes saluos fieri, dum peccantem expectat ad penitentiam ; et cum ex iustitia statim posset punire, ex misericordia tamen peccata dissimulat et parcit. Unde : *dissimulans peccata hominum propter penitentiam* etc. [*Sap.* 11, 24], et Dauid : *miserator et misericors Dominus, parcens et multum misericors* [*Ps.* 102, 8]. Qui autem hac Dei patientia abutitur et diuitias bonitatis et longanimitatis eius contempnit thesaurizat sibi iram iusti et potentis iudicis in die ire generalis et tunc incidit in manus Dei uiuentis ; quia licet misericordia quantum ad negligentem suo caruerit effectu, iustitia tamen quantum ad iudicantem non frustratur.

Vel : *omnes homines* ex misericordia *uult saluos fieri*, cum non ex debito uel necessitate sed sola misericordia in creatione homini dedit unde posset saluari, dedit ei esse ad imaginem suam, dedit rationem et intellectum et multa bona in quibus si persisteret saluari posset. Si enim in bonis acceptis perseueraret, sine mora superadderetur gratia per quam posset promereri beatitudinem in qua non peccare nec mori posset. In prima enim conditione utrumque potuit, quod ipso effectu claruit. Item in reparatione hominis ex sola misericordia quiddam insigne fecit per quod euidentissime apparet illum omnes homines uelle saluari. Cum enim digni essemus morte, seipsum dedit nobis hostiam, uirtutem ad omnia peccata delenda habentem et ad reconciliationem omnium hominum sufficientem. Itaque et ex naturali Dei misericordia et ex bonis prime conciliationis et ex hostia reconciliationis manifestum est Deum omnes homines uelle saluos fieri ; et cum talis sit et tanta fecerit, frusta ergo quis moritur. Unde : *Ut quid moriemini domus Israel* [*Ezech.* 33, 11].

Vel : *omnes*, id est aliquos de genere hominum.

Vel : *omnes*, si et ipsi uelint, aliter non.

Vel : *omnes*, id est nulli deest ad salutem quantum ad se neminem errare cogit, nemini uiam salutis impedit, immo omnibus eam proponit.

Vel : *omnes*, scilicet saluandos, quod est : quicumque saluatur eius uoluntate saluatur, sicut *illuminat omnem hominem uenientem in hunc mundum* [*Io.* 1, 9], quod est : nullus illuminatur nisi eo illuminante. Eadem forma uerborum est : *omnes in Christo uiuificabuntur* [*I Cor.* 15, 22], id est : nullus uiuificatur nisi per Christum ; et ita non est contrarium quod dicitur : *omnia quecumque uoluit Dominus fecit* [*Ps.* 113, 3], scilicet uoluit facere, uel uoluit, id est disposuit. Nam electorum tantum salutem ab eterno preordinauit, deinde in tempore prefinito ipsa re compleuit.

II. — [De natura et lapsu hominis].

17 (43). [De homine ut imago Dei] C 108v-109r.

Signatum est super nos lumen uultus tui, Domine [*Ps.* 4, 7]. Imago Dei ut res secreta que inimicis celatur, amicis reuelatur ; signata est super nos, id est impressa in nostro superiori, scilicet rationi, cui omnia que in

homine sunt subseruire debent ; ipsa autem soli Deo, cuius imagine ab ipsa creatione insignita est. Sicut enim cera sigillo impressa in superiori parte sui lineamenta imaginis que est in sigillo retinet, ita et anima in superiori ui sua omnium uirtutum que sunt quasi lineamenta imaginis Dei naturaliter a prima creatione habet impressionem. Nam sicut prudentia, temperantia, fortitudo, iustitia et cetere uirtutes per quas Deus cognoscitur in Deo sunt, ita et in anima naturaliter, licet non ita perfecte ; unde non imago, sed ad imaginem Dei dicitur esse facta. Ecce quanta excellentia donata est anima, quanta dignitate sublimata usque adeo quatenus si in primario ordine suo perstitisset, ut uidelicet superiori suo soli Deo ex toto se mancipasset, libera absque enigmate aliquo et absque omni inuolucro capax diuinitatis eius extitisset ; sed, quia ex libertate sponte euagando a ueritate declinauit, merito uelit nolit cohercendo eam sibi uanitas subiugauit. Unde : *uanitati subiecta est creatura non uolens* [*Rom.* 8, 20] ; et : quia suum ⟨superius⟩, scilicet Deum, a obtemperantia defraudauit, merito suum inferius, scilicet sensualitas debitam ei obedientiam denegauit ; et : quia libertatem sub domino suo et maiore se habere paruipendit, merito ab ancilla sua et minorem se captiuitatem tolerauit. Sic ergo per peccatum, quod est uirtutum detrimentum in primo homine et tota eius posteritate, preter ⟨quam⟩ in Christo, qui immunis a peccato, imago Dei deleta est. Ad huius uero reformatione⟨m⟩ iterata sigilli impressio necessaria est. Per Christum igitur, qui est sigillum in quo summi regis continetur imago, immo qui est imago Dei patris usquequaque similis, hec in nobis iterari potest impressio. Ipse enim nobis proponitur exemplum contempnendi gloriam inanem qui regnum in hoc mundo contempsit, diligendi pauperiem qui in his transitoriis nichil proprium uel etiam locum ubi caput reclinaret habuit, querendi superna et inueniendi eterna qui prius [*lire* : post] mortem resurrexit, celos ascendit, ad dexteram Dei patris sedit. Similiter et nos a morte uitiorum surgamus, per bona opera de uirtute in uirtutem ascendamus, donec in eternitate cum sedente sedeamus, et hoc modo uana negligendo, cor a caducis remouendo, a uitiis surgendo, in ascensione uirtutum proficiendo, imago Dei, que per nos et in nobis deformata est, per Christum et in Christo reformabitur. Unde : *si consurrexistis cum Christo, que sursum sunt querite, non que super terram* [*Coloss.* 3, 1-2]. Ad hanc itaque reformationem totius diuine scripture dirigitur intentio, pro hac obtinenda in hac expeditione contra uitia uiriliter militare, in hoc breui incolatu omni conatu laborare debemus. Tempus breue est, et homo natus est ad laborem ; in presenti quidem dum Christum imitamur, paulatim reformamur. Unde : *donec Christus formetur in uobis* [*Gal.* 4, 19] ; in futuro autem cum hoc corruptibili, id est in cor⟨pore⟩ cum omnes perfecte obtinebimus uirtutes, tunc per Christum et in Christo integre et consummate imago Dei in nobis restaurabitur ; tunc omnes obtinendo uirtutes, cognoscebimus [*lire* : cognoscemus] et uidebimus Deum sicuti est. Unde : notitia Dei omnium uirtutum possessio. Amen.

18. [De homine ut uestigium trinitatis] T 104^{v}-105^{v}.

Homo factus est ad imaginem trinitatis secundum memoriam, rationem, uoluntatem. Ab hac trinitate cecidit per quamdam trinitatem malam,

scilicet suggestionem, consensum, delectationem, et precipitatus corruit in quamdam prauam et miseram trinitatem, infirmitatem scilicet, cecitatem et feditatem. Infirmitas uero que circa memoriam est triplex est. Memoria enim, que ad unum debet colligi et sic ad Deum et eterna dirigi, multis et variis cogitationibus distenditur et distenta deprimitur. Cogitationum alie sunt affectuose, alie onerose, alie otiose. Affectuose sunt circa proximos et affectus proprios et memoriam distrahunt, turbant et deprimunt ; onerose sunt de prelationibus amministrandis, de honoribus adquirendis, de pecunia colligenda et conseruanda. Affectuose delectant ; onerose grauant ; otiose nec grauant nec delectant, et tamen memoriam diffundunt et lacerant. Otiose sunt de uariis rumoribus, de statu diuersarum regionum, de quibus dicitur : excussus propriis alia negotia querit. His subiecta memoria deprimitur, tabescit et moritur, quia perdidit uitam suam, scilicet memoriam Dei que uita est humane anime, qua amissa arescit, dissoluitur, putrescit sicut corpus sine anima.

Iterum cecitas circa rationem triplex est, dum uera pro falsis recipit, licita pro illicitis, noxia pro commodis. Feditas iterum triplex circa uoluntatem que impura est et immunda : concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum et superbia uite immundam reddunt uoluntatem et polluunt.

Sed per trinitatem bonam et spiritualem resurgit anima de lapso isto et redditur Deo, per fidem scilicet, spem et caritatem. Fides tripartita est : fides mandatorum, fides signorum, fides promissionum. Homo enim mandata et precepta Dei debet facere et sic in Deum credere. Unde dicitur : *a mandatis tuis intellexi* [*Ps.* 118, 104]. Et hec fides conuenit omni credenti. Fides signorum, id est miraculorum, per quam fiunt miracula ; hec fuit in apostolis, sed non est in nobis. De hac dicitur : *si fidem habueritis sicut granum sinapis* etc. [*Lc.* 17, 6]. Per signa credimus Deum esse qui potens est implere promissa, id est uitam eternam et cetera bona.

Per fidem ratio ceca illuminatur et illuminata erigitur. Fides lumen est et oculis rationis et per fidem redditur Filio, qui est sapientia Patris et illuminatio creature spiritualis uel rationalis.

Spes est triplex, scilicet spes uenie qua speratur uenia de preteritis malis, spes gratie que facit perseuerare sine fine ; quia non sufficiunt due precedentes, hec spes memoriam suscitat, colligit ad eterna speranda, potentem facit, et ita redditur Patri qui est potentia.

Caritas purgat et mundat uoluntatem, quia ex ipsa purgatio est. Caritas triplex est, quia Deum ex toto corde, tota anima, tota uirtute diligit. Caritas est spiritus et benignitas Dei qua uoluntas redditur spiritui. Infirmitas uel ignorantia uinculi (!) peccatum non est, sed pena peccati et habet remedium per sacramenta ecclesie. De hoc dicit Apostolus : *iam non ego operor illud, sed peccatum quod habitat in me* [*Rom.* 7, 17]. Est autem iuxta hanc infirmitatem quasi collateralis negligentia, ex qua peccat homo in cibo, in potu et locutionibus et ceteris que uenialia sunt ; quia quamuis fiant ex deliberatione cum aliqua delectatione, tamen non placent nec immoratur iustus in illis, sed cito penitet et humiliatur pro illis quia uitare non potest et sunt uenialia ; sed si permaneret et penitendo non humiliaretur, ad mortem essent. Iuxta ignorantes est difficultas que impedit precauere et uitare.

Filius Dei uenit in mundum, forma fuit perfectionis, speculum sanctitatis, exemplar bonitatis. Hominibus autem quedam precepit, quedam permisit, quedam consuluit. Permisit coniugium, precepit ne fieret diuortium, consuluit uirginitatem qui gradus est excellentior ; de istis dicitur : *sequuntur agnum quocumque ierit* [*Apoc.* 14, 4] quia non solum permissa faciunt et precepta custodiunt sed adimplent consilium imitando Christum qui uirgo fuit.

Quod natus est Christus fuit misterium ; quod de uirgine et misterium et remedium ; quod uirgo conuersatus est in mundum exemplum. Et in his tribus fecit quod decuit, facere agnum simplicem et pium et mansuetum. Quod natus est dignum fuit dignatione, quod de uirgine dignum fuit admiratione, quod uirgo conuersatus est dignum imitatione.

Les lignes 18-19 qui viennent d'être éditées trouvent leur explication dans une petite question qui précède immédiatement cet exposé :

Ratio restituta et illuminata habet logicam, phisicam et eticam, et ordinate utitur his tribus : secundum logicam uera discernit a falsis, per phisicam noxia a commodis, quia phisicorum est noxia uitare, commoda et utilia appetere, secundum eticam licita ab illicitis, quod est instructio moralis (T 104^{v}).

19 (35). [De libero arbitrio et gratia] C 105^{r}.

Cum nec uelle nec etiam cogitare aliquid boni quasi ex se habeat homo, cumque solummodo uoluntatem malam ex se habeat, potestatem uero implendi ⟨boni⟩ non nisi a Deo, quomodo ergo dicitur in potestate hominis esse iniquitatem uitare ? Si illud quod minus est et corruptioni hominis proximum potestatem faciendi malum ex se non habet homo, quomodo illud quod maius est et integritati prime conditionis uicinius, scilicet potestatem uitandi iniquitatem, ex se habebit ? Utique, quamdam potentiam uitandi malum ex libertate arbitrii habet homo, sed non omnimodam. Quamuis libertas arbitrii per peccatum depressa sit et ad malum incuruata, tamen talis est et hac potentia habet quod, si gratia offeratur que in auxilium uitandi malum et faciendi bonum datur, potest gratie consentire et illi coherere et ita mediante gratia et auxiliante iniquitatem uitare. Hinc constat quod omne bonum principaliter est a gratia, secundario a cohesione liberi arbitrii. Ex se igitur, id est ex meritis suis, principaliter non habet homo ut gratia offeratur, ita enim gratia non esset gratia ; secundario autem habet ex libertate arbitrii ut, si offeratur ei, cohereat et cooperetur. De hac ergo potestate secundaria dicitur : quasi *nunc est tempus acceptabile, nunc dies salutis* [*II Cor.* 6, 2], nunc omnibus gratia offertur. In mea ergo potestate est si uolo ad gratiam accedere et ei cooperari, atque ita iniquitatem uitare. Itaque sicut nec potestatem uitandi malum principaliter ex se habet homo, similiter nec uoluntatem operandi bonum. Quamdam tamen uoluntatem boni homo naturaliter habet, sed propter peccatum fracta iacet et iners et per se inefficax nisi suscitetur a gratia. Unde Apostolus : *uelle michi adiacet,* quasi iusta [*lire* : iuxta] est, sed iacet, id est fractum est, *perficere autem non inuenio* [*Rom.* 7, 18], id est actum et efficaciam eius ex me non habeo. Quippe uoluntas boni in homine

usque adeo tenuis est et pigra, usque adeo per peccatum debilitata quod nec etiam conatum saltem ad parturitionem, nedum ad partum ex se habet ; uidelicet quamuis homo naturaliter uelit bonum, tamen illa uoluntas adeo torpida, adeo emortua est quod per se non accingitur ad id quod uult, nec diligentiam ex se aliquam habet, saltem ad preparationem fructuose uoluntatis, nedum ad ipsum opus bonum. Gratia ergo necessaria est que suscitat et erigit uelle et sic pudicat [*lire* : prouocat ?] ad facere. Et ita uerum est quod Apostolus : *Quid habes quod non accepisti ?* [*I Cor.* 4, 7]. Itaque manifestum est quod sicut potestas uitandi uel faciendi malum non est principaliter nisi a Deo, multo magis potestas uolendi uel faciendi bonum. *Omnis enim potestas*, ut dicit Apostolus, *a Deo est* [*Rom.* 13, 1].

20 (26). [De peccato originali et beata virgine Maria] C 101v.

Concupiscentia pena primi peccati est, et peccatum si ei consentitur ; alioquin, sicut dicit Apostolus : *nichil dampnationis est his qui sunt in Christo Iesu* [*Rom.* 8, 1]. Immo reseruatur ad agonem ut homo habeat ex quo certet, et certando, adepta uictoria, gloriosus coronetur. Reseruatur etiam ad humilitatis custodiam, ut homo semper pre oculis habeat de quam alto ad quam imum corruerit et ut memor huius deiectionis huius penalitatis cautelam habeat contra huius ruine causam, id est superbiam. Si enim pro superbia in hoc primo casu adeo homo grauiter allisus est ut nullatenus per se nisi alio subueniente surgere queat, summa cautela, summa diligentia opus est ei ne si denuo superbiret indementius allisus casu inremediabili denuo corruat, ut scilicet per se uel per alium ultra erigi nec possit uel debeat. Primus enim casus tamen reparabilis est, licet homo tam grauiter allisus sit, unde Dauid : *eleuans allisisti me*, tamen : *tu exsurgens Domine misereberis Sion* [*Ps.* 101, 11 et 14]. Secundus autem casus nullum habet nec habere debet remedium. Quia enim primus non correxit, secundus puniet ; unde in inferno nulla est redemptio et *uermis eorum non morietur et ignis non extinguetur* [*Mc.* 9, 43]. Concupiscentia uero boni ante peccatum in homine naturaliter et actualiter erat, nichil appetebat preter quod bonum erat, et hoc libere absque alicuius molestionis grauedine ; post peccatum autem incuruata est et mole peccati depressa, et omnino ad malum prona ; unde et concupiscentia mali dicta est, et hoc merito hominis et iusto Dei iudicio actum est, ut qui beatus esse noluit miser sit qui esse noluit quod esse non potuit et nec quod erat remaneat. Unde Dominus quasi increpans ait : *Adam, ubi es* [*Gen.* 3, 9], ac si diceret : attende in quanta miseria deiectus es ; nunc nec deus es, nec in bono quo eras remanes, sed in sudore uultus tui uesceris pane tuo, et cum operatus fueris, terra non dabit fructum suum, etc.

Quia igitur Adam hoc quod ex natura habuit, scilicet posse non peccare et non mori, filiis suis communicare noluit, id quod ex antecedenti habuit, scilicet peccatum et penam peccati, toti successioni sue transfudit, excepto Christo qui non peccatum, sed penam peccati sponte suscepit. Hec itaque in beata virgine Maria sicut in ceteris concupiscentia carnis a parente primo traducta est ; caro enim uirginis caro peccati fuit, licet in uirgine concupiscentia postea sopita fuerit, deinde omnino sedata. Potsquam

enim angelo credidit, dicens : *ecce ancilla Domini, fiat michi secundum uerbum tuum* [*Lc.* 1, 38], in bono confirmata est usque adeo omnis motus malus in ea sedatus est ut nullatenus aliqua etiam leui titillatione illius carnis illecebra tangeretur. Virgo quippe ante partum et in partu et post partum usque permansit. Cum igitur nec Maria nec filius nullum sentiret motum carnis illicitum et utriusque caro mundissima esset, fuitne aliqua differentia inter carnem matris et carnem filii ? Magna quidem. Caro namque uirginis, ut dictum est, caro peccati fuit ; in ea enim erat fomes peccati, licet sopitus aut omnino sedatus ; in carne autem Christi nullomodo ; ab ipso enim conceptu, plenus fuit omni bono, immunis ab omni malo, id est peccato. Caro etiam Ade ante peccatum munda fuit, id est ab omni peccato immunis ; fuitne igitur aliqua differentia inter carnem primi hominis et secundi ? Magna quidem. Caro namque primi talis erat quod peccatum habere potuit et habitura fuit ; caro autem secundi nec potuit nec habuit ; peccato tamen repugnabat non hominis natura, sed diuinitatis adiunctio.

On aura noté la position très nette de l'auteur au sujet de l'immaculée conception de la sainte Vierge. Marie a contracté le péché originel et donc la concupiscence : *caro peccati fuit, in ea enim erat fomes peccati.* Mais, après le *fiat* de l'annonciation, la concupiscence s'engourdit, puis s'éteignit : *sopita, deinde omnino sedata,* de sorte qu'elle n'eut plus la moindre prise sur elle, *ut nullatenus aliqua etiam levi titillatione tangeretur.*

21 (18). [De peccato originali] C 100^{v}.

Perpetrato adulterio uel homicidio actus preterit, reatus remanet, donec per satisfactionem expietur. In baptizato fit e conuerso : reatus originalis preterit peccati, remanet effectus illius, scilicet concupiscentia que peccatum est, id est fomes peccati, et pena peccati ad custodiam humilitatis et ad agonem remanens.

Originalia uero pluraliter dicuntur propter plures effectus concupiscentie, sicut plura unius spiritus dona sunt ; est enim concupiscentia gule, libidinis, laudis et aliorum.

La thèse de la pluralité des péchés originels est atténuée dans la *Summa Sent.*, tr. 3, c. 11 (107D). C'est la première fois que nous voyons cette thèse énoncée chez les théologiens du XII^{e} siècle.

22 (34). [De effectu peccati originalis] C 104^{v}-105^{r}.

Concupiscentia naturalis motus est, nec peccatum... insolubile est.

Texte édité dans *A propos des sources de la Summa Sententiarum,* dans *Rech. Théol. anc. méd.* 25 (1958) 50-51.

23. [De effectu peccati originalis] T 113^{r}-113^{v}.

Duos in primo homine Deus appetitus posuit... magis ac magis proficit.

Texte édité *ibid.* 48.

24 (21). [De effectu peccati originalis] C 100v-101r.

Uniuersum stratum eius uersasti in infirmitate eius [*Ps.* 40, 4]. Stratus hominis ante peccatum erat quedam ordinata pax, secundum tria que sunt in anima : rationem, uoluntatem, sensualitatem. Rationis enim est discernere, uoluntatis appetere, sensualitatis obtemperare. Inter hec ergo quedam ordinata pax ante peccatum erat. In ratione enim perspicax iudicium, id est non fallebatur in discernendo ; in uoluntate rectitudo uolendi, id est bona appetebat ; in sensualitate pia seruitus obediendi, id est facultas adimplendi. Sed in infirmitate hominis, id est quia Adam preuaricatus est, stratus ille uersatus est in contrarium. In ratione enim ubi prius notitia ueri, ibi modo e contra ignorantia boni ; in uoluntate ubi prius appetitus boni, ibi modo e contra concupiscentia mali ; in sensualitate ubi prius facilitas obediendi, ibi modo e contra impotentia operandi. Ecce quomodo propter peccatum stratus quietis et uoluptatis uersatus in lectum doloris et confusionis usque adeo quod si, quando ratio non fallitur in iudicio, uoluntas uel refragatur, uel si consentit, sensualitas remurmurat uel nequit, uel omnino resistit.

25 (61). [De effectu peccati originalis] C 115r-115v.

Quomodo facta sit nobis depressio liberi arbitrii queritur. Ad cuius solutionis inuestigationem de statu primi hominis aliquid prelibandum esse uidetur. Deus primum hominem iustum fecit et innocentem per gratiam creatricem, cui etiam liberum dedit arbitrium bene uel male operandi, liberum quidem per se omnino ad malum, ad bonum uero non nisi per gratie adiutricis auxilium. Secundum hoc autem nulla uidetur in nobis esse liberi arbitrii depressio, cum ex motu proprie uoluntatis nostre ad malum omnino possimus inclinari, ad bonum uero nec post regenerationem sine preeunte gratia erigi ualeamus.

Sed sciendum est aliter tunc fuisse in Adam quam modo fit in nobis. Ade quippe iusto et innocenti et adhuc in obedientia sibi iniuncta permanenti, adiutrix gratia quamdiu sic persistere uellet a Deo nullatenus negari debebat. Preterea nulla in eo carnis dominabatur molestia que ad implendam creatoris obedientiam esset contraria. Nobis uero ex preuaricatione ipsius Ade merito subtrahitur adiutrix gratia et in plenam [*lire* : penam] peccati pro eodem nobis innata est carnis molestia. Cum igitur Ade perseueranti deesse non deberet adiutrix gratia, nec ulla carnis repugnaret molestia, sic quidem per se stare poterat, quia quasi in eius potestate fuerat, nec in ullo depressionem liberi arbitrii sentiebat. Nos autem etsi post regenerationem adiutricem recuperemus gratiam, tamen in plenam [*lire* : penam] peccati reseruatam carnis non effugimus molestiam que, omnino rationi contraria, a bono nos retrahens, nos in omnia nititur precipitare uitia. In hoc igitur quod molestiam carnis ineuitabiliter sentimus, liberi arbitrii depressionem subimus. Quia ergo Adam nullius molestie infirmitati subiacebat, non medico curante, sed sola gratia coadiutrice in bono egebat. Nos uero contra infirmitatem carnis egemus subueniente medico et ad bonum gratie subleuantis auxilio. Nec aliquis expectet restitutionem liberi arbitrii quamdiu uixerimus in hoc uite misero auxilio [*lire* : exilio].

26 (10). [De lege, remedio peccati originalis] C 99v.

Velle bonum habet homo naturaliter a prima creatione ; perficere autem bonum nec ante peccatum nec post nisi per gratiam. Sed ante peccatum bona uoluntas absque impedimento erecta erat ; post peccatum uero debilitatione liberi arbitrii depressa, quasi fracta iacet. Unde Apostolus : *uelle michi adiacet, perficere autem bonum non inuenio* [*Rom.* 7, 18]. Hec autem depressio rationis deformatio est imaginis Dei et languor nature.

Data est ergo lex in auxilium nature, id est rationis contra concupiscentiam dominantem, ut hoc remedio ad priorem statum ascendens, subiugata sensualitate, imago Dei reformaretur. Ecce bona dantis intentio. Diabolus uero hoc remedium attendens, hominibus quos prius secure possidebat legem mittit in perniciem, instigando concupiscentias magis solito exardescere in uetitum et ita abundauit delictum, et lex facta est uirtus et augmentum peccati, non tantum preuaricando sed etiam magis contra prohibitum concupiscendo ; et sic lex causa peccati, non efficiens, sed sine qua non erat tantum ; igitur uetus homo dicitur consuetudo peccati, uel fomes peccati, scilicet concupiscentia carnalis longo usu deprauata. Nouus homo et interior ratio per gratiam reformata.

27 (11). [De lege] C 99v.

Multis de causis lex data est. Quibusdam ut abundaret delictum, ut hi qui in sordibus erant preuaricando magis sordescerent. Quibusdam de se presumentibus data est in onus, ut uidentes se non posse legem ad litteram implere nec posse iustificari obseruantiis et iustificationibus suis conuincerentur a sua temeritate et confugerent ad gratiam. Quibusdam, scilicet mediocribus et mansuetis, data est in pedagogum, ut timore pene a malo abstinerent et bono assuescerent. Quibusdam, scilicet perfectis ut Moysi et Aaron et aliis iustis, data est in signum, ut scilicet scirent circumcisionem interiorem significari exteriori circumcisione et alia spiritualia aliis uisibilibus. Et etiam data est lex in signaculum quo signantur inimicis secreta que reuelantur amicis, sicut Abrahe et aliis sanctis reuelatum est circumcisionem que fiebat in octaua die significare omnis uetustatis ablationem in futura uita que per octauam significatur, et ita in aliis.

III. — [De Christo redemptore].

28 (29). [De necessitate incarnationis] C 102r-102v.

Quantum erat peccatum nostrum ut saluari non possemus nisi unigenitus Dei pro nobis moreretur debitoribus mortis ! Hec uerba ad nostram impossibilitatem referuntur, qui nec uelle nec cogitare bonum ex nobis quasi ex nobis possumus. Hec autem uerba, licet alius modus possibilis esset Deo qui omnia potest, nullum [*lire* : nullus] tamen nostre miserie sanande conuenientior quam incarnatio ; hec inquam uerba referuntur ad potentiam cui nichil impossibile est, sicut quando dicitur : diabolus iniuste possidebat hominem ; hec uerba quidem ad diabolum referuntur qui

iniuste hominem torquebat, qui eius fraude deceptus ei consenserat. Quando autem dicitur : homo a diabolo iuste possidebatur, hec quidem uerba ad hominem referuntur qui iuste a diabolo torquebatur, cui male et indebite crediderat. Ecce quia alio modo quam per incarnationem Deus hominem siue per angelum seu etiam solo iussu liberare poterat ; homo uero nullo alio ita conuenienti modo liberari poterat. Quid enim adeo animat imbecillitatem nostram ad patientiam sicut eius uita, ad caritatem sicut eius passio, ad spem sicut eius resurrectio et ascensio. Similiter et prudens medicus quadam austera potione et amaris quibusdam fomentis egrum facile sanare potest ; eger uero adeo debilis est quod per illam austeritatem sanari non potest, non quia non posset, sed inutiliter conaretur ; sed quia inualitudo eius amaritudinem illam supra modum abhorret, ecce quomodo medicus quantum ad scientiam suam sanare potest ; eger uero quantum ad debilitatem suam sanari non potest.

29 (69). [De necessitate incarnationis] C 117^{v}-119^{r}.

Cum genus humanum a iugo diaboli liberare omnis modus possibilis esset Deo qui omnia potest, sola incarnatio omnipotenti ad redimendum illud placuit, ut iustitia ex utraque parte esset, scilicet ex parte liberantis et liberati, et ne uideretur uiolentia, si contra diabolum sola uteretur potentia et non euidenti iustitia. Potuit quidem Deus, qui aliquid iniuste nec uult nec potest, iuste hominem solo imperio liberare. Diabolus enim iniuste hominem captiuum tenebat ; iniuste quantum ad Deum cui seruum suum dolo subtraxerat, iniuste quantum ad hominem quem fraude maligna deceperat, non complens ei quod pepigerat : *eritis sicut dii* [*Gen.* 3, 5], immo contrarium polliciti ei subrogauerat, scilicet inediam, defectum multiplicem, mortem corporalem dehinc gehennalem. Et cum fraudulentus ille hominem iniuste quantum ad causam opprimeret, homo tamen ab eo iuste quantum ad culpam opprimebatur. Dignum namque erat ut qui mendaci crediderat, eius experiretur fallaciam, qui tiranno se commiserat, eius sentiret seuitiam ; sponte siquidem et sine causa ueracem contempserat, pacificum deseruerat. Dominus igitur seruum suum a seruo suo iure, ut dictum est, solo imperio liberare posset et satisfactionem de fuga exigere et ad debitam seruitutem, uellet nollet, eum redigere, si sibi placuisset. Sed hoc iustitia solius liberantis esset, et non liberati. Ut enim homo iuste liberaretur, oportebat eum prius ablatum reddere et de contemptu satisfacere, id est tale quid superaddere quod ab eo iure exigi non deberet, si nichil rapuisset. Cum igitur homo nichil horum haberet, nullo modo ex se, id est ex sui natura uel iustitia, liberari poterat. Homo quippe seipsum, scilicet seruum, domino suo abstulerat, contempnendo preceptum domini sui, ipsum inhonorauerat, per illam inobedientiam tota humana natura corrupta et deprauata erat, eamdem naturam que peccauerat, non aliam, pro ea satisfacere iustitia exigebat ; ut autem satisfaciendo reconciliaretur prius, ut dictum est, ablatum reddere, deinde pro contempti [*lire* : contemptu] superaddere quod aliter exigi non potuisset oportebat, homo uero neutrius facultatem habebat. Quid [*lire* : nisi ?] enim pro ablato solueret peccatorem pro immuni, mortalem pro immortali, contumacem pro

humili, reum pro insonte, corruptum pro integro, non esset equa recompensatio. Talis enim reddendus erat qualis ablatus fuerat : mundus, innocens [118r], integer, qui posset non peccare, non mori. Hoc uero nusquam erat. Denique quid pro contemptu superadderet, cruciatum dum uiueret, uitam amara dissolutione finiret ? Nimirum ex meritis suis hoc totum debebat et se debere sponte elegerat, ut dictum est : *de ligno scientie boni et mali ne comedas*, quia *in quacumque die comederis morte morieris* [*Gen.* 2, 17] et, dum uixeris, *in sudore uultus tui uesceris pane* etc. [*Gen.* 3, 19], quasi diceret : elige aut hoc carere aut illud habere. Homo uero sine coactione aliqua sibi et posteritati sue quod pessimum erat elegit.

Cum igitur homo nichil facultatis haberet unde ex equo ablatum recompensaret et pro contemptu satageret, nec sine his uenia dignus esset — constat enim nullo modo ex se, id est ex sua iustitia reconciliari posse— quo circa suum, ut utrobique esset iustitia, uidelicet liberantis et liberati, misit Deus filium suum ad humanam suscipiendam naturam, non ex meritis nostris que profana erant, sed ex inestimabili sue dignationis magnitudine et ne tanta dignatio opus, tanta facili causa, scilicet pomi comestione periret et ne propositum eius quasi ex impotentia cassari uideretur. Proposuerat enim Deus ab eterno ciuitatem quamdam tam ex hominibus quam ex angelis fundare et ad hoc primum hominem plasmauit, ut uidelicet ipse et eius successio in illa ciuitate conciues essent. Homo uero tam iocunda habitatione peccando se indignum fecit, in qua nullus indignus, nullus inhonestus manebit. Quare ergo Deus alterum hominem non plasmauit qui talis esset unde propositum suum compleretur, et ille contumax qui sine causa aufugerat sibi ipsi relinqueretur ? Videlicet quia uideretur Deus aliquid pro nichilo fecisse et imbecillitatis, ut dictum est, posset argui qui omnipotens est, dum de primo homine quod intenderat non complesset. Necesse ergo erat ut de primo fieret quod prefinitum fuerat. Cum ergo homo ex se uel per se quod debebat soluere non posset, Deus ex sola ineffabili clementia ei dedit per quem posset, at soluere non poterat. Neque enim super terram inueniebatur qui digne posset offerre uel quod digne posset offerri. Necesse ergo erat ut de celo esset qui offerret et quod offerretur. Sed quia angelica natura lapsum passa fuerat, si humane iungeretur nature que debilior et facilius item labi posset, si tamen non laberetur, sed digne hostiam offerens Deum placaret, homo per angelum redemptus angelo redemptori salutem suam ascriberet et in eum credendo spemque uite eterne in eo ponendo a creatore suo recederet. Ecce quare angelus, etsi de celo esset, uel non potuit uel si posset eum tamen offerre non decuit. Necesse ergo erat ut diuina ⟨natura⟩ humane uniretur, ut homo esset qui debitum solueret et Deus per quem digne posset, qui scilicet hominem faceret immunem creando, uictorem moriendo, immortalem et impassibilem resuscitando, ut homo redemptus hominem Deo redemptori suo liberationem suam attribueret et in eum credendo et amore ei inherendo in eo solo speraret. Unigenitum igitur filium misit Deus in mundum ut qui erat per naturam consubstantialis Dei filius esset per gratiam naturalis hominis filius et ita pro parte qui iam uiribus defecerat pre senio languerat ad curiam domini sui ueniret et causam patris ageret. Quod etiam in humanis legibus equitas habet, scilicet ut quod pater per se

non potest, filius uel aliquis de parentela eius uice illius suppleat ; quasi diceret Deus : O homo, domino tuo seruum suum abstulisti, nec habes quid pro eo recompenses nec per quem reconcilieris ; iniustus es, miser es, denique miserrimus eris nisi tibi subueniatur ; misereor tui quia te creaui ; uerum inter me et te maxima distantia est : tu enim iniustus et miser, ego iustus et beatus, non potes ad me condescendere nec tibi debeo condescendere ; ineamus colloquium et statuamus quoddam medium quod ex utraque extremitate aliquid habeat, scilicet de meo et de tuo, per quod ad me possis accedere et ego seueritatem meam temperare ; ad hoc igitur mittam filium meum michi consubstantialem et coeternum, hic erit mediator, tuus pontifex, tuus prolocutor ; de tuo habebit, non tuum profundius quod est iustitia, sed tuum superius quod est miseria ; de meo autem, etsi nichil sibi substantiale amittat, in euidenti tamen habebit iustitiam quod est quasi meum inferius, ut per illud eo mediante conscendas quandoque ad meum superius quod est beatitudo. Erit itaque homo ille de meo iustus ex gratia, de tuo miser ex uoluntate. Hec igitur aceipe, debitum solue. Quomodo ? Da eum pro te cum michi scilicet natura facta creatori quod est per hoc quod de tuo filius meus accipiet. Natura que peccauerat eadem michi satisfaciet, eadem uictorem diabolum uincet. Ecce quod Dauid predixit : *Tu es Deus qui facis mirabilia, notam fecisti in populis uirtutem tuam*, etc. [*Ps.* 76, 15]. Nonne Deus mirabilis in hominis creatione, dum eum fecit sibi similem ; nonne ideoque mirabilior in eius reparatione, dum ipsum fecit Deum. Itaque quod Deus intendit numquam cassatur opus eius, numquam annulatur, sed cum annulari uidetur inde magis crescit et roboratur. Eia attende : hominem fecit, homo defecit, refecit, factus est homo Deus, per hunc mediatorem alii fiunt dii, quia filii Dei. Unde : *dedit eis potestatem filios Dei fieri* [*Jo.* 1, 12] et : *ego dixi : dii estis* [*Ps.* 81, 6]. Quid mirificentius, quid iocundius, quid felicius, quid magis stupendum et admiratione dignum quam quod nos, cum essemus in tanta eius dignitate amisit, nosque amissos cum esset in nostra deiectione recuperaturus ; illius negleximus (?) immensitatem, nostram respexit modicitatem ; illius in nobis obliterauimus imaginem, nostra⟨m⟩ sibi adaptauit infirmitatem ; unde : *corpus autem adaptasti michi* [*Hebr.* 10, 5], ille qui solus inuisibilis, id est ab omni creatura incomprehensibilis. Qui omnia concludit *palmo* [*Is.* 40, 12] conclusus est in uirginis aluo, conclusus est in presepio, quasi diceret : noluisti magnus magnum habere ; saltem paruis paruum ⟨com⟩municare ; unde Isaias : *puer natus est nobis et filius datus est nobis* [*Is.* 9, 6] ; in hoc puero *misericordia et ueritas obuiauerunt sibi* [*Ps.* 84, 11] ; ex sola enim misericordia datus est nobis, ex sola misericordia indigna opprobria, mortem turpissimam pertulit. Veritas exigebat ut de homine fieret quod Dominus intenderat et ut compleretur quod promiserat : hec duo in hoc homine conuenerunt ; in *proprio* enim *filio* cui *non pepercit* Deus, *sed pro nobis tradidit* [*Rom.* 8, 32] ; quam misericors sit erga creaturam suam apparuit ; in ipso filio et per filium quantum sit Deus in promisso uerax, in proposito efficax innotuit ; hic est enim semen in quo benedicentur omnes gentes, hic est fundamentum et fundator illius superne ciuitatis Dei. Ex misericordia igitur Deus promisit, ex ueritate compleuit. In primo quidem homine et in eius successione

misericordia tantum erat, non ueritas ; in hoc misericordia quod post peccatum non fuit positus in gehennam sicut meruerat, sed in quodam medio unde, alio iuuante, reduci poterat, sicut alio persuadente aberrauerat. Veritas autem dederat quod per eum nec promissio implebatur nec ciuitas Dei edificabatur. In Christo igitur hec duo sibi inuicem occurrerunt sicut preostensum est. Iustitia etiam et pax osculate sunt. Post peccatum quod Dominus seruum suum presertim fugitiuum hac penalitate quam partim (?) [119r] iuste corripuit. Unde : *propter iniquitatem corripuisti hominem* [*Ps.* 38, 12]. Seruus quoque iustissime uerebatur. Qui enim patrie commoda parumpenderat, quid iustius quam ut exilii inediam experiretur ; qui integritatem neglexerat, quid iustius quam ut defectum mereretur ? Verumptamen hec iustitia, id est pena iusta seu etiam uirtus [*lire :* ueritas] aliquam non merebatur pacem, id est cum Deo reconciliationem ; nec ad patriam reducebat, immo quantumcumque iustus aliquis esset, tamen ad inferos descendebat ; nondum enim pretium solutum erat ; ante quam solutionem iustitia et pax longe dissociate fuerant ; in Christo autem primo inuicem osculate sunt, primo confederate : hic enim exsoluit quod non rapuit, hic illius ablati digna recompensatio fuit, quippe ab omni noxa immunis, potens non peccare, potens non mori. Melior quoque protoplasto, quia plenus omni bono. Ecce iustitia ex parte liberati : homo abstulit, homo reddidit ; homo succubuit, homo superauit ; pater quidem... ; filius autem uiguit et pro patre perorauit ; hic non ut pater... se occultauit, sed se medium omnibus exhibuit. Unde propheta : *Notum fecit Dominus salutare suum, in conspectu gentium reuelauit iustitiam suam* [*Ps.* 97, 2].

Ecce in Christo et per Christum hunc iustum erat, restitutum est quod ablatum fuerat. Hoc autem restituto, satisfactio adhuc restabat que pro contemptu superaddi debuerat. Hec uero, ut dictum, satisfactio erat quidam honor que preter omne debitum Deo exhibendus erat. Mors igitur que in aliis erat debitum et peccati stipendium in solo Christo ab omni culpa immuni, in quem preter eius uoluntatem mors nichil iuris habebat, huic honor esse poterat. Deo igitur Patri usque ad mortem Christus obediuit, sponte sanguinem suum fundens pro contemptu generis humani plene satisfecit. Unde Apostolus : *iustificati nunc in sanguine ipsius salui sumus ab ira per ipsum* [*Rom.* 5, 9]. Et Dauid : *operatus est salutem in medio terre* [*Ps.* 73, 12]. Duo itaque Dominus et redemptor noster moriendo fecit : et hominem morte perfecte reconciliauit et, cum non potentia usus sed iustitia, a iure diaboli liberauit. Quid enim diabolus in illum, in quem nihil iuris habebat, manum suam extendit, illum cui monetam suam fraudulenter commiserat et inde ab eo usuram peccati uiolenter exigebat, merito perdidit. Qui enim alienum inuadit, iure et quod suum est amittit. Unde in passione Christi diabolus potestatem suam iam debilitari et aliquantulum diminui comperiens, mortem Christi per uxorem Pilati dissuadere conatus est ; sed in tantum res iam processerat ut nullatenus id quod inceperat annullari uel impediri posset. Hinc Apostolus : *si cognouissent, numquam dominum glorie crucifixissent* [*I Cor.* 2, 8]. Ecce perfecta hominis liberati iustitia : Christo nascente ablatum restituitur ; moriente honor pro contemptu superadditur. Nullus igitur modus nostre miserie sanande conuenientior quam hec tam admirabilis unici filii Dei dignatio. Diabolus

enim improperare non potest qui nulla sui iustitia liberatus sit, sicut posset, si solo Dei imperio redemptus fuisset. Si etiam homo per hominem purum uel per angelum homini unitum reconciliationem habuisset, quamquam hoc difficillimum factu uidetur quia utraque natura peccauerat et facile utraque labi poterat, tamen non in tantam a quanta deciderat restitutus fuisset dignitatem. Nulli enim nisi soli Deo subiectus ante peccatum fuerat. Si autem per alium quam ipsum repararetur, oporteret eum cui per quem reparatus fuisset. Conuenientissimo igitur redemptionis modo ouis perdita pio pastoris humero ad ouile reportatur, aditu patefacto homo ad patriam reducitur in eternum cum Deo regnaturus. Amen.

La *Summa Sententiarum* aborde à peine le problème de la nécessité de l'incarnation (tr. 1, c. 15 ; PL 176, 70B-C), mais le *De sacramentis* s'y attache longuement (l. I, p. 8, c. 4 ; *ibid.* 307D-309C). A première vue cet exposé du *De sacram.* est étranger à celui qui vient d'être transcrit : on n'y discerne guère de parenté littéraire. Mais la doctrine est bien la même de part et d'autre. Résumons donc cette question inédite de Hugues. Notre exposé se sépare assez visiblement de l'école d'Anselme de Laon, qui avait suivi plus fidèlement la tradition patristique des droits du démon sur l'humanité déchue (voir les textes dans *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, t. V, 1958, p. 44-47, 206, 263-264, 269-270). L'auteur de notre question reconnaît sans doute que l'homme avait consenti à subir l'empire du démon ; mais le démon n'avait aucun droit à cette emprise sur l'humanité : *diabolus in illum (hominem), in quem nichil iuris habebat, manum suam extendit.* Dieu aurait pu, par un seul geste de sa puissance, *solo imperio*, délivrer l'homme du joug du démon ; mais, puisque l'homme s'était soumis au démon, il était plus digne, de la part de Dieu, de délivrer l'homme en mettant sa miséricorde au service des droits de la justice. Et comment ? Le péché d'Adam contenait une double malice : il causait à Dieu un dommage pour lequel il fallait réparation en justice : *ablatum reddere, ex equo ablatum recompensare* ; le péché était en outre une injure, un déshonneur infligé à Dieu pour lequel il fallait une réparation en justice, *de contemptu satisfacere, pro contemptu satagere.* A ce double office, un ange n'eût pas suffi ; seul le Fils de Dieu pouvait réparer le dommage en s'incarnant et offrir une satisfaction convenable en souffrant et en mourant : *Christo nascente, ablatum restituitur ; moriente, honor pro contemptu superadditur.* J'omets les détails du texte qui ne se lisent plus dans le *De sacramentis* ; mais il est clair que la doctrine des deux exposés est bien la même : *Christus nascendo debitum hominis patris solvit, et moriendo reatum hominis expiavit* (*De sacram., loc. cit.* 309B)

On remarquera, du point de vue littéraire, la liberté avec laquelle Hugues utilise ses écrits antérieurs : c'est normal de la part d'un auteur qui est le propriétaire de son texte. Mais l'auteur de la *Summa Sententiarum*, dans tous les passages où il exploite ces mêmes questions de Hugues, ne peut se permettre pareille latitude s'il a quelque respect pour l'exposé qu'il exploite pour son propre compte.

30 (8). [De Christo, filio Dei per naturam et adoptionem] C 98^v-99^r.

Ambrosius sub anathemate ponit : quicumque dixerit Christum esse adoptiuum filium Dei. Quicumque enim filius est per naturam, nullatenus filius esse potest per adoptionem ; de non filio autem fit adoptio in filium, itaque aliquando fuit non filius qui adoptiuus est. Christus ergo Deo patri

coeternus, qui nunquam fuit non filius, adoptiuus nulla ratione est dicendus ; alioquin si adoptiuus, non naturalis ; sicut e contra : si naturalis, non ergo adoptiuus. Unico ergo Dei filio ex gratia nostram suscipiente naturam nec diuina humane preiudicauit nature, nec humana diuine ; assumens autem quod non erat, remansit tamen id quod erat. Unde perfectus Deus et perfectus homo. Ad tempus quidem inclinata est maiestas ut nostra sublimaretur humilitas, exinanita est potestas ut nostra roboraretur infirmitas, eatenus scilicet ut non alius quam idem, qui filius Dei erat sine tempore factus, sit uirginis filius ex tempore, alioquin quaternitas esset in trinitate, si alius temporalis, alius eternalis, alius adoptiuus, alius naturalis ; quod nefas est in trinitate uel cogitare. Sane enim concedi potest quod quicquid homo ille dominicus habuit, totum ex dono gratie accepit. Igitur et quod Dei filius extitit, hoc quidem egregium pre ceteris ex gratia habuit ; quod est dicere : unicus Dei filius, non ex meritis nostris, sed ex sola pietate gratuita nostram sibi uniuit naturam. Nec tamen ideo sequitur quod si humanitas a filio Dei assumpta est per gratiam, tunc per adoptionem. Quod si queratur utrum secundum quod homo est Christus naturalis filius sit Dei, an adoptiuus, hoc quidem queri superuacuum uidetur. Nemo enim secundum quod homo est, id est homo tantum est, in filium adoptatur ; nam secundum cognationem uel meritum uel solam gratiam solet fieri adoptio apud homines : qui proximior uel dignior est in genere uel qui propensius obsequium aut beneficium prestitit adoptari solet, et hoc est secundum cognitionem [*lire* : cognationem] uel meritum. Apud Deum uero in secunda generatione, ex sola gratia datur adoptio ; in prima enim generatione que ex carne est, nascimur homines, id est peccatores et filii ire. Unde : *quod* nascitur *ex carne caro est* [*Jo.* 3, 6] et secundum hanc nemo adoptatur. In secunda autem generatione que fit ex aqua et spiritu sancto nascimur spirituales, id est adoptionis filii. Unde : *quod natum est ex spiritu spiritus est* [*Io.* 3, 6] ; et alibi : *misit Deus spiritum filii sui in corda nostra clamantem abba, pater* [*Gal.* 4, 6]. Nemo igitur, ut ex hac ratione colligitur, secundum quod homo est adoptatur. Nichil ergo querit qui a Christo secundum quod homo est querit an sit naturalis Dei filius an adoptiuus, cui tantum cum de natura euidens sit, potest responderi neutrarum.

31 (28). [De Christo immuni a peccato originali] C 102r.

Christus non est decimatus in lumbis Abrahe, quoniam non descendit in uterum matris per seminalem rationem, secundum ⟨quam⟩ alii per concubitum maris et femine lege concupiscentie propagantur. Corpulentia enim quam in uirgine accepit per operationem totius trinitatis absque uoluntate peccati a uirgine separata est et spiritu sanctificante concepta. Mundatione igitur peccatorum pro quibus decimabatur Christus non indiguit. Decimatur enim quod curatur, non tamen curatur. Christus uero est per quem fit omnis curatio. Corpulentia igitur quam assumpsit longe ab omnibus aliis differens fuit. In omni enim conceptu non notari posset corpulentia uisibilis, ratio inuisibilis. In conceptu uero nascentium in peccatis corpulentia est semen quod partialiter a patre, partialiter a matre

quadam mutua peccati delectatione diriuatum in unam commassatur substantiam ; hec autem substantia uisibilis est, ratio quidem inuisibilis ; humana enim ratione comprehendi non potest quomodo ille portiones a patre et a matre cum illa uoluptate sequestrentur et quomodo sibi inuicem obuiantes unius substantie conglutinentur corpulentiam. In conceptione autem Christi corpulentia est caro quam assumpsit, que preter solitum a matre tantum, non etiam a patre, absque omni peccati delectatione in uterum uirginis descendit ; hec quidem uisibilis, ratio uero prorsus inuisibilis ; neque enim super humanam tantum, sed etiam super angelicam est intelligentiam quomodo tota trinitas misterium incarnationis operata sit et quomodo spiritu sanctificante humana natura diuine in unam personam inseparabiliter sit adiuncta. Qui igitur ab ipso conceptu sine peccato fuit per decimas mundari non oportuit.

32 (42). [De Christi obedientia] C 108r-108v.

Christus *factus* pro nobis *obediens usque ad mortem* [*Phil.* 2, 8]. Hec obedientia spontanea, nulla necessitate exhibita. Cum autem conuenientiori modo quam per mortem filii Dei redemptio generis humani fieri non potuisset, et ideo eam Deus pater ab eterno sic fieri uoluerat ; si igitur filius Dei de quo dicitur : obediens usque ad mortem, alio modo redemisset, nonne inobediens patri fuisset ? Profecto, cum nusquam legatur mori filio a Deo patre preceptum fuisse, si non moreretur, non uidetur inobediens extitisse. Inobedientia enim est precepti uiolatio, sicut obedientia precepti completio. Quomodo ergo si mori preceptum ei non fuit, obediens patri usque ad mortem dicitur fuisse ? Utique generale preceptum omni homini conseruare iustitiam, diligere ueritatem ; unde : *custodi innocentiam et uide equitatem* [*Ps.* 36, 37], et alibi : *pacem et ueritatem diligite* [*Zach.* 8, 19]. Hec igitur Christus faciendo patri obediens fuisse dicitur. Nec tamen si non moreretur, cum iustitia et ueritas alio modo impleri potuisset, inobediens extitisset, alioquin non uoluntate sola, sed necessitate moriturus uideretur ; nonne patrem qui dominus et creator eius erat secundum quod homo, principium etiam a quo erat secundum quod Deus mortem suam uoluisse sciuit, nonne *seruus sciens uoluntatem domini sui et non faciens uapulauit multis* [*Lc.* 12, 47] ? Verum est. Nonne ergo uoluntas Patris filio debuit esse precepto ? Eia, attende. Vult quandoque Deus quod non precipit, sicut uirginitatem, seculi abdicationem ; uult et aliud quod semper precipit, sicut iustitiam, caritatem, ut qui non habuit uirginitatem quandoque non dampnetur et qui habuerit caritatem semper saluetur. Similiter et homo quandoque uult quod tamen non precipit, sicut quedam que seruo suo non iniungit ut ex non iniuncto seruus laudem mereatur, et si non iniuncto supersederit puniatur. Sic ergo Deus pater, quamquam filium mori uoluisset, non tamen precepit, ut nulla quasi coactione sed sola uoluntate moriens laudem et sublimationem mereretur. Unde sequitur : *propter quod et Deus exaltauit illum et dedit illi nomen* etc. [*Phil.* 2, 9]. Cum esset immunis a peccato nonne hoc totum debe⟨b⟩atur illi, etsi non moreretur ? Non nego. Sed filius cui debetur hereditas patris si bene uoluntati patris obtemperauit, iam non debetur solo debito filiationis,

sed etiam merito obtemperationis. Item et Christus non solum debito immunitatis sed etiam merito passionis sublimatus fuit. Cum igitur Christus esset Deus et homo, plenus omni bono, immunis ab omni malo, ponamus uoluntatem Patris ei pro precepto fuisse et uideamus quid inde sequi possit fiat. Dicamus ergo : Deus pater uoluit, id est precepit, ut filius suus moreretur. Sit. Si autem non moreretur, inobediens esset ; hoc posito quod precepit uerum est. Ergo ne inobediens esset, non posset non mori, uel necesse erat eum mori. Hoc determinandum est sic. Si dicis : non poterat uel necesse erat, id est necessitas peccati eum cogebat ut, uellet nollet, moreretur ; falsum est. Si uero dicis : necessitas obedientie que tamen spontanea erat eum sine aliqua uiolentia urgebat ut moreretur, uerum est. Quod est in summa : non poterat non mori, uel necesse erat mori, uel necesse erat eum mori quia peccatum in eo non erat. Et ut breuius dicam : debitum precepti in eo erat ut moreretur, sed debitum debiti, id est peccatum in eo non erat ut cogeretur. Sicut si aliquis munus alicui gratis promittat, debito promissi tenetur ut soluat ; nec tamen debitum precessit pro quo coactus promiserit ; et ita licet debito promissi teneatur, non tamen munus est necessarium, sed uoluntarium. Restat quod, quia Deus preceperat, ne inobediens esset non poterat non mori. Verum est ; et si non poterat non mori, tunc impossibile erat eum non mori. Hoc argumentum hoc modo refelli potest. Iste qui habet compedes in pedibus uel iacet in trunco non potest ire, tunc impossibile est eum ire ; illud falsum est ; potest enim a compedibus et a trunco liberari, et ita habere possibilitatem eundi. Qui uult igitur hec argumenta deuitare non concedit uoluntatem patris Christo pro precepto fuisse. Si quis tamen concedit hoc modo ut dictum est determinari potest. Quedam propositiones cum determinatione uere sunt, sine determinatione false. Verbi gratia : Christus secundum quod homo non est ab eterno, hec uera est ; Christus non est ab eterno : hec falsa est. Similiter si dicatur : quia Deus pater uoluit, id est precepit, filius eius non poterat non mori, uel necesse erat eum mori, falsum est ; et ita de multis aliis.

33 (36). [De Christi munere erga genus humanum] C 105r-105v.

Christus, non secundum peccatum, sed secundum penam, id est mortalitem et passibilitatem, uetus homo fuit. In morte autem ipsius hec uetustas deleta est ; nam immortalis et impassibilis resurrexit. Unde : *O mors, ero mors tua* [*Os.* 13, 14] et : *absorpta est mors in uictoria* [*I Cor.* 15, 54]. Nostra etiam uetustas que est secundum peccatum et penam peccati in cruce eius destructa est. Iam enim per spem resurrectionis que precessit in capite, nos membra immortalitatem et impassibilitatem habemus. Diabolus et incentator et auctor peccati per mortem Christi ius quod habebat in genus humanum amisit ; peccatum etiam, scilicet carnis incentiuum quod prius dominabatur in nobis iam debilitatum est, iam non regnat sicut prius ex quo in Christo renati sumus, iam non cogimur sicut prius seruire peccato ; unde : *scientes quod uetus homo noster simul crucifixus est ut destruatur corpus peccati et ultra non seruiamus peccato* [*Rom.* 6, 6]. Quicquid igitur Christus in carne fecit non pro se sed pro nostra

fuit instructione : fugit quandoque, fleuit, orauit, etc., fecit ut et nos, quando ratio exigeret, similia faceremus. In cruce ex persona ueteris hominis de sua derelictione conquestus est ut nos, si quandoque ex carnis infirmitate pro mole tribulationis conquereremur, non desperaremus, immo audita capitis nostri querimonia solatium haberemus. Dixit ergo : *quare me dereliquisti* [*Mt.* 27, 46], id est passioni exposuisti. Ecce in quo derelinquis, in hoc scilicet quod *longe es a salute mea* [*Ps.* 21, 2] corporali, id est per mortem meam. Et hec uerba, scilicet *quare me dereliquisti* et *longe es a salute mea*, non sunt iustitie, id est illius in quo est uirtus consummata. Non enim est perfecti de flagello conqueri, immo perfectus afflictionem optat, et optat sicut ibi : *proba me, Domine, et tempta me, ure renes meos et cor meum* [*Ps.* 25, 2] ; et : *da michi auxilium de tribulatione* [*Ps.* 107, 13] ; et ibi : *et ueniat super me misericordia tua, Domine* [*Ps.* 118, 41]. Verba igitur querula non sunt iustitie, sed delictorum meorum, id est mei infirmi pro delictis puniti, huiusmodi uerba proferunt ex fragilitate carnis conquerentes pro grauitudine tribulationis. Vel : ideo me passioni exposuisti, quia de me, id est postulatio et preces meorum fidelium quas pro delictis tollendis fundunt, exigunt te esse longe a salute mea temporali, scilicet ut non diuitem [*lire* : deuitem] presentem passionem sine qua a delictis liberari nequeunt. Vel : *quare dereliquisti*, quasi : conqueror ut uetus homo quod adest tribulatio, deest liberatio, deest salus in carne ; sed hec uerba sunt de malis, id est illorum qui adhuc in uetustate que est a peccato remanent, scilicet qui adhuc in amore carnis in qua uetustas et corruptio peccati est degunt. Et ideo cum terra data sit in manus impii, salutem in carne petunt. Sed hec uerba : *longe sunt a salute mea* [*Ps.* 21, 2], id est eterna que morte mea paratur, hec inquam uerba sunt de malis, id est ueterum, non innouatorum. Innouati enim cupiunt dissolui et esse cum Christo dicentes : *quis* nos *liberabit de corpore mortis huius* [*Rom.* 7, 24]. Ergo quia uetus homo clamat non exauditur, et hoc non est ei ad insipientiam, immo ad sapientiam, scilicet ut quandoque salutem habeat eternam quam sic paro in crucis patibulo. Vel autem dicitur clamare est ut prospera adsint, aduersa recedant, quare in carnem salutem postulare. In his uero omnibus antiqui patres olim exaudiebantur, carnales enim erant et rudes, et carnalibus carnalia danda erant ut per uisibilia et temporalia beneficia allicerentur quandoque ad bona inuisibilia et eterna. Unde : *dedit illis regiones gentium, et labores populorum possederunt ut custodiant iustificationes eius et legem eius requirant* [*Ps.* 104, 44-45). Nunc autem tempora uariata sunt ; nunc est tempus habundantis gratie ; nunc non tantum in Iudea, sed in omni terra notus est Deus ; *nunc est tempus acceptabile, nunc dies salutis* eterne [*I Cor.* 6, 2]. Nostra igitur cum Christo uetustate crucifixa, iam innouati et spirituales facti nouum canticum cantare, noua bona et spiritualia, non umbratilia, sed uera et eterna querere debemus ; tempus nouorum est et uetus error transiit. Ecce noua facta sunt omnia, in his itaque que sunt ad nouitatem que spectant ad eternitatem, nunc orantes a Deo exaudiemur placato. Unde : *quecumque petieritis Patrem in nomine meo* dabit uobis [*Io.* 14, 13], id est quicquid petieritis patrem quo nomini meo conueniat, id est saluationi quam facio, unde et quasi ex officio, Iesus, id est saluator nominor, reuera dabit nobis ; pater enim filiis dabit spiritum bonum quod est omne bonum petenti se.

34 (2). [De Christo et de peccato] C 95^{v}-96^{r}.

In scriptura sacra tres status notantur, de quorum singulis aliquid Christus habuit : status ante peccatum, status post peccatum, status in eternitate. Status ante peccatum habuit : posse peccare et non peccare, posse mori et non mori. Status post peccatum habet : necessario peccare et mori, famem, sitim, lassitudinem et multiplices defectus. Status in eternitate habebit : nullatenus peccare uel mori posse uel in aliquo deficere. Status autem ante peccatum quasi medius huius presentis et futuri status fuit, habens affinitatem utrique sicut medium ad suas extremitates. Posse enim peccare et mori ad presentem statum respicit ; posse neutrum ad futurum. Hanc igitur medietatem, si obediendo homo custodiret usque ad illam perfectionem quandoque sublimaretur ubi nec peccare nec mori posset ; sed quia preuaricando male seruauit, usque adeo inferioratus est quod non solum pronus est ad peccandum, sed etiam, uelit nolit, necessario peccat, non tamen libero arbitrio ablato, sed depresso : necessario enim originale peccatum contrahit. Unde : *in iniquitatibus conceptus sum et in peccatis concepit me mater mea* [*Ps.* 50, 7] ; et Apostolus : *natura* sumus *filii ire* [*Eph.* 2, 3]. Post ortum [*lire :* peccatum] etiam necessario lege membrorum peccat. Caro enim concupiscit aduersus spiritum ; unde : *quod nolo facio* [*Rom.* 7, 16]. Concupiscentia enim que peccatum est et pena peccati in membris est, sed si non regnat in mortali corpore, id est si non consentitur ei, non obest. De hac peccati necessitate ait psalmista : *De necessitatibus meis erue me* [*Ps.* 24, 17]. Preter uoluntatem et ex inuincibili ignorantia frequenter peccat, male suspicando de bono, uel bene estimando de malo. Unde : *ignorantias meas ne memineris, Domine* [*Ps.* 24, 7], et : *aufer a me opprobrium* etc. [*Ps.* 118, 22], et : *amputa opprobrium meum quod suspicatus sum* [*Ps.* 118, 39]. Hec ergo duo : concupiscentia mali et ignorantia boni, peccatum sunt et pena, id est effectus originalis peccati. Item quia ab illa medietate declinauit homo, cum prius non posset mori, iam factus est necessario moriturus. Mors enim illius inobedientie pena est ; unde : *in quacumque die comederitis illud, morte moriemini* [cf. *Gen.* 2, 17].

De statu ergo ante peccatum Christus habuit posse non mori. Sola namque uoluntate, non necessitate, moriturus erat. Unde : *oblatus est quia ipse uoluit* [*Is.* 53, 7] ; et : *potestatem habeo ponendi animam meam,* etc. [*Jo.* 10, 18]. Mors etenim que est stipendium peccati non debebatur ei. Ab omni [*lire* : habuit ?] tedium, pauorem et alios humanos defectus preter peccatum. Unde : *cum ieiunasset quadraginta diebus et noctibus, postea esuriuit* [*Mt.* 4, 2] ; et : *fatigatus ex itinere* dixit mulieri samaritane : *Da michi bibere* [*Jo.* 4, 6] ; et : *tristis est anima mea usque ad mortem* [*Mt.* 26, 38] ; et : *cepit Iesus pauere et tedere,* etc. [*Mc.* 14, 33].

De statu quidem eternitatis habuit nullatenus posse peccare, nec tamen hoc ex humanitate, sed ex diuinitatis adiunctione. Sicut enim Deus non esse non potuit, sic et peccare nequiuit ; quia sic peccare et dampnari posset, quod de Deo uel cogitare nefas est. Quod si opponitur : *qui potuit transgredi et non est transgressus* [*Eccl.* 31, 10], hoc non in se, sed in membris potuit, secundum illud : *quod uni ex minimis meis fecistis, et michi*

fecistis [*Mt.* 25, 40]. Nec tamen quia peccare non potuit, ideo liberum arbitrium amisit. Liberum enim arbitrium potentiam peccandi non aufert nec confert. Si enim auferret, iam homines peccare non possent. Si conferret, iam angeli confirmati peccare possent. Sed quia peccare illi possunt, isti nequeunt, utrique tamen liberum habent arbitrium. Ex hoc patet quia nec aufert, nec confert. Salua igitur libertate arbitrii, non ex humana, sed ex diuina Christus habuit natura peccare non posse, sicut angeli non ex creatione sed ex gratia confirmante hoc idem habent.

(à suivre)

O. LOTTIN O. S. B.

Saint Bernard et le Pseudo-Aréopagite

Faut-il compter S. Bernard parmi les disciples du Pseudo-Denys ? Sa théologie, notamment son angélologie, sa mystique portent-elles la trace indubitable des doctrines dionysiennes ? L'abbé de Clairvaux a-t-il sa place dans ce concert enthousiaste d'admiration, de vénération, d'adhésion sans réserve, qui, depuis le second quart du XII^e^ siècle, s'élève des écoles théologiques et des monastères d'Occident à la louange du « divin Denys », considéré (presque sans opposition jusqu'à la fin du XVII^e^ siècle) comme l'héritier des pensées les plus sublimes de l'apôtre saint Paul, comme le « prince des mystiques » ? — Ou, au contraire, Bernard a-t-il ignoré le prétendu Aréopagite ? — Ou encore, l'ayant au moins partiellement connu, s'est-il délibérément tenu à l'écart d'une doctrine qu'il goûtait médiocrement et qui cadrait mal avec son expérience personnelle ? — Tel est le problème qui a reçu récemment deux solutions notablement divergentes.

Prenant part au Congrès théologique assemblé à Dijon, en 1953, pour étudier la doctrine de S. Bernard, j'avais eu l'occasion, en traitant de l'angélologie [1] du Docteur cistercien, d'examiner ce qu'il devait au Pseudo-Denys. Je concluais ainsi : « Il est hautement vraisemblable... que Bernard ait lu quelque chose des écrits dionysiens. Son amitié et ses rapports prolongés avec Suger,... avec Hugues de Saint-Victor,... avec Guillaume de Saint-Thierry..., les contacts fréquents de l'abbé de Clairvaux avec le monde des écoles... : voilà des raisons fort solides de penser que S. Bernard a dû essayer de connaître, lui aussi, un auteur que de si grands esprits saluaient comme un maître... Mais une probabilité, même sérieuse, ne constitue pas un *fait* certain et bien établi... Quant à une influence doctrinale de la *Hiérarchie céleste* sur l'angélologie de l'abbé de Clairvaux,... je n'ai pas réussi à découvrir la moindre trace d'une telle influence » [2]. Donc, en résumé, 1) grande probabilité d'une connaissance, au moins partielle, des écrits dionysiens ; 2) pas de preuve *certaine* de cette

1. Ce mémoire a été publié dans *S. Bernard théologien, Actes du Congrès de Dijon, 15-19 sept. 1953* (*Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis*, 1953, fasc. 3-4), p. 114-135. Il sera cité : *La doctrine des anges...*

2. *La doctrine des anges...*, p. 133.

connaissance ; 3) aucune trace d'influence de l'Aréopagite sur l'angélologie bernardine.

Or, à peu près au moment où paraissait cette communication sur *La doctrine des anges chez S. Bernard* (c'est-à-dire en 1954), le *Dictionnaire de spiritualité* publiait son article sur *Denys l'Aréopagite (Le Pseudo-)*, article remarquable tant par son ampleur que par l'érudition de ses multiples auteurs. Et parmi ceux-ci le P. M.-André Fracheboud, O. C. R., consacrait une étude à l'influence dionysienne sur les cisterciens du XII^e siècle, et d'abord sur S. Bernard (col. 329-333). Cette étude, sans méconnaître tout ce qui sépare deux doctrines si évidemment différentes, tend à montrer par de nombreux rapprochements de fond et de forme que l'abbé de Clairvaux est, en bien des points, tributaire de l'Aréopagite.

Aussi de bons esprits ont-ils jugé fâcheuse une telle divergence. Eh quoi ! deux travailleurs sérieux, disposant de moyens d'investigation suffisants, formés aux méthodes modernes, après une recherche sans passion, aboutir à des résultats quasi contradictoires ! Et cela sur des points de fait, où l'accord devrait pouvoir s'établir aisément ! N'y a-t-il pas là de quoi engendrer un complet scepticisme sur la valeur scientifique de l'histoire doctrinale ? On m'a donc demandé de revoir la question. Ma tâche consisterait à examiner les données positives, en partie nouvelles, apportées par le P. Fracheboud ; et, à cette lumière je devrais compléter, au besoin corriger, mes conclusions de 1953. C'est ce que je voudrais faire, en bannissant (comme il convient) tout esprit de polémique, et en cherchant à tirer de nos dissonances initiales une harmonie définitive.

Nous allons donc suivre pas à pas le P. Fracheboud, pesant scrupuleusement les raisons et les textes qu'il avance en faveur de sa thèse, et nous efforçant d'apprécier au plus juste leur valeur probante. Après quoi il restera à faire la synthèse de ces résultats partiels, et à formuler les conclusions d'ensemble. D'où ces trois parties : I) Similitudes de vocabulaire ; II) Similitudes de doctrine ; III) Conclusions générales.

I. — Similitudes de vocabulaire.

A) Remarques générales.

Quelques réflexions, qui commandent toute cette recherche, s'imposent au préalable.

1) Un des meilleurs spécialistes de l'Aréopagite, M. le chanoine René Roques, écrit dans le *Dictionnaire de spiritualité* (article *Contemplation*, col. 1885) : « Comme le montrent les précédentes études,

les thèmes de la contemplation, de l'extase et de la ténèbre ont été développés et exploités bien avant Denys. On ne s'étonnera pas, dès lors, de *retrouver presque en totalité son vocabulaire théorétique, extatique et 'caligineux'* [3] chez ses devanciers : Platon, Philon, Plotin et ses disciples, le *Corpus Hermeticum*, les Pères, Grégoire de Nysse notamment ». Ce vocabulaire, même si Bernard n'a que peu fréquenté les philosophes platoniciens (et certains le contestent), même s'il a peu connu les Pères grecs, Clément, Origène, Basile, Grégoire de Nysse, Maxime (et le contraire est plus probable), il a pu en puiser les éléments chez les latins, qui à divers degrés ont presque tous assimilé quelque chose des doctrines platoniciennes ou plotiniennes, chez S. Augustin en particulier. Si donc l'abbé de Clairvaux se sert parfois des mêmes mots « théorétiques, extatiques ou caligineux » que le Pseudo-Denys, gardons-nous de conclure hâtivement qu'il les lui emprunte ; il peut simplement les avoir trouvés dans le riche fonds commun du « platonisme des Pères » [4].

2) Les ressemblances de langue ou de style, accumulées par le P. F., font au premier abord quelque impression. Il importe cependant d'observer qu'*aucun* des mots apportés ici en preuve n'apparaît fréquemment chez S. Bernard ; d'aucun on ne peut dire qu'il lui soit vraiment familier [5]. Pour la plupart de ces vocables, on ne les trouvera (croyons-nous) que deux ou trois fois dans la vaste étendue des œuvres du saint Docteur. Ce qui diminue singulièrement leur portée doctrinale. Et cela augmente aussi la possibilité d'une coïncidence verbale purement accidentelle. Le hasard peut suffire à expliquer ces rencontres, à condition qu'elles soient *très rares*, et qu'elles ne portent pas sur des expressions *vraiment caractéristiques*.

3) Car, nous le reconnaissons, si S. Bernard employait des termes proprement et exclusivement dionysiens [6], il faudrait bien conclure à une connaissance (directe ou indirecte) des écrits aréopagitiques. Dans ce cas, une seule concordance suffirait à établir une dépendance, au moins occasionnelle et partielle. Tout notre effort ira donc à dis-

3. C'est nous qui soulignons.

4. Nous renvoyons le lecteur à l'article du P. R. Arnou S. J., qui porte précisément ce titre. Il examine de façon excellente ce que la doctrine et le vocabulaire des Pères ont retenu des différentes formes du platonisme (*Dictionn. de Théol. cathol.*, art. *Platonisme des Pères*, t. XII, col. 2258-2392). La lecture de cet article incite à une extrême prudence quiconque essaye de déterminer les sources d'un auteur aussi tardif, et aussi nourri de la tradition, que S. Bernard.

5. Nous exceptons le mot *excessus* pour désigner l'extase ; mais on verra plus loin que ce terme n'a rien de spécifiquement dionysien.

6. Par exemple des expressions comme : les « images sans ressemblance » ; ou la « ténèbre supralumineuse », etc.

cerner les mots et les idées que le seul *corpus dionysiacum* aura pu fournir à l'abbé de Clairvaux, de tout ce qui, au contraire, se rencontre aussi bien chez des auteurs qu'il a pu lire ou qu'il a certainement lus. Seuls les termes ou les doctrines exclusivement propres au Pseudo-Aréopagite et vraiment caractéristiques de sa pensée ou de sa plume pourront témoigner, chez Bernard, d'une influence dionysienne irrécusable.

4) Il conviendra donc d'avoir toujours devant les yeux la règle que proposait M. E. Gilson à ceux qui cherchent à établir la dépendance d'un écrivain par rapport à un autre : « On ne peut prouver qu'une doctrine dépend d'une autre, en invoquant comme preuve que la même idée se rencontre dans les deux, lorsqu'il s'agit d'une idée qu'il était facile, soit de trouver par soi-même, soit de trouver ailleurs » (*La théologie mystique de S. Bernard*, p. 206-207). Cette règle « de simple bon sens » vaut pour le vocabulaire comme pour les idées. Si nous insistons sur ces remarques, c'est que beaucoup d'auteurs, par ailleurs érudits et consciencieux, paraissent les oublier trop souvent. Et, faute de ces précautions élémentaires, maints rapprochements à première vue séduisants et ingénieux se révèlent, à l'examen, dépourvus de toute base solide ; de laborieuses constructions, où s'est dépensé beaucoup de temps et de peine, s'écroulent comme châteaux de cartes.

B) Examen du détail.

§ 1. — *Les termes forgés avec le préfixe « super ».*

« Bernard use quelquefois des termes forgés par Denys avec le préfixe ὑπερ et si caractéristiques de sa manière » (col. 329).

a) « Il appelle les anges *supercoelestes spiritus* (*In Cantica* 5, 2 ; PL 183, 799 b), ou *supercoelestes beatitudines* (53, 4 ; 1035 b ; Denys avait dit *supercoelestes intelligentiae*, *De div. nomin.* 1, 4 ; PG 3, 592c) »[7].

7. Si saint Bernard avait appelé les anges « supercaelestes *intelligentiae* », comme le fait l'Aréopagite, il faudrait y voir un souvenir indubitable du vocabulaire dionysien. Car l'emploi du mot *intelligentia* pour désigner les êtres célestes paraît extrêmement rare dans la patristique ancienne : le *Dictionnaire* de Blaise ne peut citer qu'un passage des *Confessions* (lib. XIII, c. 8, n. 9 ; PL 32, 848), et tous nos efforts pour découvrir des textes analogues ont échoué. On trouve bien chez Origène (PG 11, 223C, 224A, 230C ; PG 17, 846C, etc.) le mot νοῦς et son pluriel (νόες, νόας) pour signifier les créatures spirituelles en général ; de même chez saint Grégoire de Nazianze (PG 36, 72B) ; mais la traduction ancienne est toujours « mentes ». Or justement Bernard ignore, lui aussi, le mot *intelligentiae* pris dans ce sens. Il dit, une fois, « supercaelestes *beatitudines* » ; mais c'est là un terme dont Denys ne s'est jamais servi en parlant des anges. Le seul point commun entre eux reste donc le *supercaelestis*, qui n'a rien de spécifiquement dionysien.

Un peu plus bas le P. F. ajoute que Bernard parle aussi « du *supercoelestis paradisus* (*De diversis* 42, 7 ; 664 c) ».

De ces 3 emplois du terme *supercaelestis*, j'avais remarqué les deux premiers, et avais posé la question d'une influence de Denys [8]. Mais une rapide exploration de la Patrologie me montra le peu de fondement de cette hypothèse. On trouvera, dans la note citée, des références à Irénée, Origène, Tertullien, Paulin de Nole, l'Ambrosiaster, Claudien Mamert, qui tous usent du terme *supercaelestis*. A ces auteurs je puis adjoindre Marius Victorinus [9] et S. Augustin qui, dans le *De Genesi ad litteram* [10] se sert au moins 6 fois de ce mot, et toujours à propos des anges ; on peut aussi citer S. Grégoire le Grand [11]. Dans ces conditions, l'emploi de ce mot par S. Bernard n'apporte pas la moindre présomption en faveur d'une influence dionysienne.

b) Il faut en dire autant de l'expression « supereminens » ou « supereminentia » que le P. F. avance ensuite (col. 329).

Le verbe « superemineo » appartient, en effet, à la langue classique (Virgile, Ovide, Columelle, Pline, etc.). Il est, de plus, scripturaire (*Eph.* 1, 19 ; 3, 19). Rien d'étonnant donc qu'on le trouve chez les Pères commentant ces textes, par exemple dans le commentaire de S. Jérôme sur l'épître aux Éphésiens (PL 26, 491 CD ; employé 4 fois en quelques lignes). Mais l'usage de ces mots est largement répandu dans la littérature patristique : Hilaire, Ambroise, Paulin de Nole, Rufin, Augustin, Priscillien, Salvien, Léon le Grand, Claudien Mamert, Fulgence, etc. : on pourra s'en convaincre en consultant le *Dictionnaire* de Blaise [12]. Ces mots sont surtout fréquents chez S. Augustin, car, dans la vieille version latine dont il se servait, le passage de S. Paul, *I Cor.* 12, 31, se présentait sous cette forme : « Adhuc *supereminentiorem* viam vobis demonstro » [13] ; de sorte qu'on trouvera souvent chez l'évêque d'Hippone non seulement *supereminens* (PL 32, 745 ; 847-848), mais aussi *supereminentior*, et même « *supereminentissimam* divinitatem » (PL 42, 268 et 44, 244) !

Aussi peut-on nous alléguer que S. Bernard « parle de la *superemi-*

8. *La doctrine des anges...*, p. 133, note 2. Pour ces recherches de vocabulaire j'ai été aidé, comme jadis en 1953, par mon confrère solesmien dom Grégoire Poras.

9. PL 8 1023A ; 1100C. Marius Victorinus Afer est souvent appelé Victorin le Rhéteur, ou Victorin l'Africain.

10. Lib. III, c. 9, n. 14 ; lib. IV, n. 56 ; lib. V, n. 10 ; lib. XI, c. 17, n. 22 ; c. 18, n. 24 ; c. 19, n. 26 (PL 34, 285 ; 320 ; 325 ; 438-439). Et encore PL 32, 852 ; 1287.

11. PL 76, 1207A.

12. *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, par A. Blaise, Strasbourg 1954, aux mots « supereminentia », « supereminens », « superemineo ». Nous citerons ce précieux ouvrage par le seul nom de Blaise.

13. Voir par exemple, PL 35, 1435, 1462, 1646, 1949 ; PL 37, 1342-1343, 1905 ; PL 38, 575 ; PL 44, 902 ; etc.

nentia charitatis de Marie (*In Nativ. B. Mariae* 18; 448a) », ou de la charité qui « est la *supereminens materia* du Cantique des Cantiques (51, 10 ; 1029c) », nous n'y verrons que le souvenir de la sentence paulinienne « supereminentem scientiae charitatem Christi » (*Eph.* 3, 19), mais absolument rien qui sente l'Aréopagite.

c) Le cas du mot *superexcellens* (*In vigilia Nativ.* 3, 8, 99a) ne paraît pas, tout d'abord, aussi clair. Ni les classiques, ni la Vulgate ne le connaissent. Et c'est assurément une expression dionysienne : « superexcellere », avec ses dérivés, se rencontre 8 fois dans la traduction de Scot Érigène, la seule qui, très probablement, a pu tomber entre les mains de Bernard [14].

Cependant ce mot, tout en restant rare, n'est nullement ignoré des auteurs chrétiens de l'âge patristique : Salvien (PL 53, 223C) ; Denys le Petit (PL 67, 383A) ; Rusticus (PL 67, 1250A et B, donc 2 fois) ; le Pseudo-Origène, inséré dans l'homiliaire de Paul Diacre [15] ; le le Pseudo-Philon, deux fois [16]. Blaise ajoute encore Fulgence, mais sans référence précise, et nous n'avons pu trouver le mot dans les œuvres du saint évêque.

Sans doute Bernard a-t-il pu avoir entre les mains plusieurs de ces auteurs, notamment les deux premiers. Mais il y a plus ! Nous pouvons avec pleine certitude affirmer qu'il a lu de très près, qu'il a médité le sermon du Pseudo-Origène (qu'il trouvait dans l'homiliaire de Paul Diacre, fort répandu), et très précisément qu'il a été frappé par le passage même qui contient le mot « superexcellit ». Car c'est ce passage qu'il a, non pas transcrit (l'abbé de Clairvaux ne *copie* presque jamais les auteurs qu'il imite), mais assimilé et transformé selon son propre génie, dans le second sermon *super Missus est*, n. 14. En comparant les deux textes (PL 95, 1164CD, et PL 183, 68CD), on verra que pour expliquer le projet de S. Joseph, songeant à éloigner de lui Marie, la raison donnée est la même : l'humilité de Joseph se jugeant indigne d'approcher ce mystère divin. Et cette raison est appuyée sur trois textes scripturaires offrant des situations analogues : l'exemple de S. Pierre, du centurion et d'Élisabeth. Tout cet ensemble, y compris les trois citations bibliques dans le même ordre, est commun

14. Ces mots se trouvent une vingtaine de fois dans la version d'Hilduin. Mais on sait que cette version, imparfaite et obscure, est restée presque ignorée au moyen âge. On consultera sur ce point G. Théry, *Hilduin traducteur de Denys*, *Études dionysiennes*, I, Paris 1932, p. 141, 155, 166.

15. PL 95, 1164D ; cf. Origenes *Werke*, t. XII, Leipzig 1941, p. 242. Cette homélie faisait partie de l'homiliaire primitif dit de Paul Diacre ; cf. J. Leclercq, *Tables pour l'inventaire des homéliaires manuscrits*, dans *Scriptorium* 2 (1948) p. 205, n. 15.

16. *Antiquitates biblicae*, IX, 8 et XII, 2 (éd. de Bâle 1538, in 4°, p. 18, l. 3 et p. 23, l. 12) : « *superexcellentiam* ».

aux deux auteurs. L'imitation est donc flagrante ; et Bernard ne s'en cache pas, puisqu'il proclame qu'il va exprimer non sa pensée personnelle, mais celle des Pères : « non meam, sed Patrum sententiam » [17].

Conclurons-nous que Bernard, en écrivant le mot « superexcellens » ne se souvenait pas de Denys ? Non certes ! Mais simplement (et ceci nous suffit) que la présence de ce mot dans un sermon du saint Docteur s'explique parfaitement sans l'influence du vocabulaire dionysien. L'hypothèse de cette influence n'en reçoit donc aucun appui.

d) Nous ne nous attarderons pas sur les termes « supereffluens » et « supergredi », que relève le P. F. Le second est courant dans la langue classique (Pline, Columelle, Sénèque, Tacite, Quintilien, etc.) et il figure 4 fois dans la Vulgate.

Pour le premier, s'il semble étranger à l'usage classique (on cite seulement des inscriptions), il se trouve en S. Luc 6, 38, enchâssé dans une sentence du Seigneur qui restait gravée dans toutes les mémoires chrétiennes. De là il devait passer dans la littérature patristique. Blaise en cite quelques exemples ; on pourrait en ajouter d'autres [18]. Mais à quoi bon enfoncer une porte ouverte ?

e) Nous avons réservé pour la fin le seul mot vraiment embarrassant dans la série des composés de *super* ; il s'agit de « superplena... superimplere (*In Assumptione* 2, 2, 417d) ». Or c'est bien une expression dionysienne. Sous ses diverses formes (« superimplere », « superplenus », « superplenitudo ») nous l'avons notée 12 fois dans la traduction de Scot Érigène. Tandis qu'elle semble à peu près inusitée dans la langue classique, et n'apparaît pas dans la Vulgate.

Cependant Virgile a probablement [19] employé une fois le verbe *superimplere*. Le même verbe figure dans le Glossaire grec-latin de Cyrille [20], et dans une vieille traduction de l'*Hexameron* de S. Basile

17. Afin de pouvoir affirmer avec plus de sécurité que saint Bernard s'est inspiré directement du Pseudo-Origène, et n'a pu trouver les mêmes idées en quelque autre auteur, nous avons scruté les commentateurs principaux de saint Matthieu, Hilaire, Jérôme, Chrysostome, le Pseudo-Chrysostome (*Opus imperfect. in Matth.*), Bède, Pascase Radbert ; aucun n'offre rien d'approchant. Par contre Raban Maur (PL 107, 749AB) cite textuellement plusieurs lignes du Pseudo-Origène (qu'il nomme) ; il donne la raison du projet de Joseph, son humilité. Il cite l'exemple de saint Pierre, mais s'arrête là. Ni le centurion, ni Élisabeth ne sont mentionnés. Ce n'est donc pas ce fragment incomplet qu'a lu Bernard, mais le texte entier du Pseudo-Origène, où précisément se trouve le mot « superexcellit ».

18. Par exemple : Claudien Mamert, PL 53, 724D.

19. « *Implenturque super* puppes... » (*Énéide*, V, 697). Nombre d'interprètes et de lexicographes (Forcellini, Freund-Theil) croient que c'est le verbe *superimplentur* avec tmèse et inversion. D'autres pensent que *super* équivaut à *desuper*.

20. G. Goetz-G. Gundermann, *Corpus glossariorum latinorum*, t. II, Lipsiae 1888, p. 464.

(PL 53, 904C.) Bernard a, dans sa jeunesse, certainement fréquenté Virgile ; et peut-être le vers de l'Énéide, justement parce que son interprétation prêtait à controverse, aura-t-il attiré son attention. Pour Cyrille et Eustathe (le traducteur de l'*Hexameron*), rien ne permet de dire qu'il les ait connus ; ils témoignent pourtant que le terme « superimplere » ne paraissait pas tellement insolite.

Quant au mot « superplenus », on le trouve 7 fois dans un court opuscule de l'arien Candidus (PL 8, 1015 D ; 1017 BC), inséré parmi les œuvres de Marius Victorinus, le fameux rhéteur dont la conversion, racontée à Augustin encore hésitant sur le seuil de l'Église catholique, l'émut si profondément [21].

Que conclure de cette rapide enquête ? Supposons que ces mots de *superimplere* et *superplenus* ne se trouvent dans aucun autre ouvrage des anciens Pères connus de Bernard (hypothèse hasardeuse !) [22]. Même alors il resterait, les exemples précédents le prouvent, que sans être aucunement disciple de Denys on peut, de soi-même, forger de telles expressions. Pourquoi cela ne se serait-il pas produit dans le cas de l'abbé de Clairvaux, chez qui ces mots semblent jaillir tout naturellement des textes sacrés qu'il rapproche ? Dès la première annonce de l'ange, Marie était *pleine de grâce* ; que va-t-elle devenir lorsque l'Esprit-Saint survient en elle, apportant nécessairement un surcroît de grâces ? Elle recevra une plénitude débordante, une *surplénitude*, dont nous serons les bénéficiaires.

Nous pensons donc que les raisons pour et contre se balancent sensiblement. La question d'un emprunt à Denys demeure douteuse.

§ 2. — *Les mots « theoria » et « theoricus ».*

Le P. F. ajoute ensuite : « le Cantique lui-même est qualifié, à la manière des Grecs, de *theoricus sermo* (1, 3, 786a ; cf. 23, 9, 889a : in *theoricae* contemplationis arcano) » [23].

---

21. Voir *Confessiones*, lib. VIII, c. 2, 4 et 5 (PL 32, 750-751, 753).

22. Nous ne possédons actuellement de lexiques complets que pour un petit nombre de Pères, surtout des *minores*. Aucun des grands Docteurs latins, Ambroise, Jérôme, Augustin, Léon, Grégoire, n'a encore de tables complètes. Les admirables *Indices* de l'édition bénédictine de saint Augustin restent, sur bien des points, insuffisants (nous aurons l'occasion de le constater plus loin), et surtout en ce qui touche la lexicographie. Une grande prudence s'impose donc en la matière.

23. Dom Jean Leclercq me fait remarquer que déjà Origène semble avoir qualifié le *Cantique* de « theoricen » ; c'est la leçon de certains manuscrits (*Comment. in Cant.*, éd. W. A. Baehrens, dans *Griech. christl. Schriftsteller* 33, p. 75, l. 8 et apparat.). Saint Jérôme a repris la même appellation, *Epist.* 30, 1 (éd. I. Hilberg, CSEL 54, p. 243, apparat. in l. 9) ; de même saint Grégoire (PL 79, 476 D).

Si par ces citations le P. F. veut montrer en général une influence « des Grecs » sur S. Bernard, nous ne pouvons qu'approuver. Mais s'il entendait insinuer par là une imitation dionysienne, il nous est impossible de le suivre. Pour l'emploi extrêmement fréquent de ces mots chez les spirituels orientaux, il suffit de renvoyer au *Dictionnaire de spiritualité* (art. *Contemplation*, t. II, col. 1807-1818, 1824-1826, etc.). Quant à l'Occident, un mémoire de dom L. Gougaud sur *La « theoria » dans la spiritualité médiévale* montre la très large diffusion de ces termes dès l'époque de Cassien et jusqu'aux derniers temps du moyen âge [24]. On pourra aussi se reporter aux tables de Cassien dans le *Corpus* de Vienne : ces tables dispensent de toute démonstration, puisque les mots *theoria* et *theoreticus* y figurent plus de 20 fois [25]. Nul doute que les écrits de Cassien, bréviaire de la spiritualité monastique, aient été familiers à Bernard. Rien donc de plus normal que l'usage qu'il fait de ces deux mots grecs.

§ 3. — *Emploi fréquent des superlatifs.*

Vient ensuite le fait de l'emploi fréquent des superlatifs : « Les superlatifs eux-mêmes se pressent sous la plume de saint Bernard quand il s'agit de Dieu : *placidissimus, serenissimus, pacatissimus* (*De consideratione* V, 4, 8, PL 182, 793a) ».

Il est facile de répondre que, pour tout théologien, les superlatifs s'imposent lorsqu'on parle de Dieu ; leur fréquence dépendra surtout du tempérament plus ou moins oratoire de l'écrivain. Qu'on se reporte aux *Confessions* de S. Augustin (lib. I, c. 4 ; PL 32, 662), on y lira, non pas trois, mais 10 superlatifs de suite, et cela précisément pour caractériser l'inexplicable perfection de Dieu ; un peu plus loin (lib. VI, c.3, n.4 ; PL 32, 721) il dit encore : « Tu enim, altissime et proxime, secretissime et praesentissime... » [26]. Devrons-nous, pour autant, voir en l'évêque d'Hippone un dionysien déclaré ?

Les autres superlatifs, que cite le P. F., ne sont pas plus décisifs. *Unissimus* exprime fort bien le désir de Bernard de mettre en valeur l'unité divine ; mais le mot n'est pas dans Denys. *Simplicissima*

24. *Revue d'Ascétique et de Mystique* 3 (1922) p. 381-394. Des citations accumulées en cet article, plusieurs sont tardives, mais beaucoup datent des siècles antérieurs à saint Bernard.

25. CSEL 17, Vienne 1888, p. 523.

26. Pour la multiplication des superlatifs dans la même phrase, on pourra voir encore le *De dono perseverantiae*, c. 22, n. 61 (PL 45, 1030) et *De Trin.*, lib. XV, n. 6 et 7. De même, chez saint Fulgence : PL 65, 663 B ; 740 D ; etc. Notons aussi, chez Claudien Mamert, ce membre de phrase : « *supereminens* unitas *praecelsissimae* Trinitatis » (PL 53, 745A) ; ce n'est pourtant pas un signe d'influence dionysienne, car Claudien Mamert mourut vers 473, alors que le Pseudo-Aréopagite n'avait pas encore divulgué, ni peut-être composé ses ouvrages.

unitas, et *purissimum simplex* ne présentent rien, pour la forme, qui n'appartienne à la langue classique. Quant au fond, je n'y aperçois pas autre chose que la doctrine de la parfaite simplicité de Dieu, bien commun de toute théologie catholique.

§ 4. — *Termes relatifs à la contemplation.*

Nous examinerons ici plusieurs mots appartenant au vocabulaire de la contemplation, que le P. F. a placés à la fin de son exposé (col. 333).

a) D'abord le terme *excessus* qui, note M. Gilson, désigne chez S. Bernard l'extase. Et le savant historien croit pouvoir affirmer que « c'est à Maxime, — ou à Denys, mais nous ne sommes pas sûrs de Denys et nous le sommes de Maxime, — que saint Bernard semble avoir emprunté le mot » d'*excessus* [27].

Nous ne voulons pas contester que Bernard ait lu certaines œuvres de S. Maxime le Confesseur, et s'en soit parfois souvenu : et c'est là essentiellement ce que voulait établir M. Gilson. Mais que le choix du mot *excessus* pour désigner l'extase soit dû à l'influence de S. Maxime, voilà ce qui nous paraît indémontrable, et même peu probable. Car, d'une part, ce mot était précisément celui dont usait Cassien [28], à l'exclusion de celui d'*extasis* ; et, si l'on songe à l'autorité sans égale dont jouissait l'auteur des *Collations* auprès des moines d'Occident, cet usage devait peser d'un bien plus grand poids que celui de Maxime. Et, d'autre part, comme nous l'avons indiqué ailleurs [29], c'est justement le mot d'*excessus* qui, dans la Vulgate, rend normalement ce qui en grec est *extasis* : probablement parce que le mot d'extase a gardé assez longtemps chez les Latins une saveur païenne et convenant mieux aux extravagances de la Pythie qu'à la sage contemplation chrétienne. C'est pourquoi le cas unique [30], où la Vulgate emploie le mot *extasis*, est-il celui où elle veut exprimer la stupeur, l'étonnement véhément (*Act.* 3, 10). Bernard, qui aime tant couler sa pensée dans le moule de la parole inspirée, aura (croyons-nous) préféré ce terme d'*excessus* parce que l'Écriture, première autorité à ses yeux, désignait ainsi la contemplation extatique. C'est, au surplus, ce qu'il

27. *La théologie mystique de saint Bernard*, p. 40.

28. Voir les tables de Cassien, CSEL 17, p. 467 ; *excessus* (au sens d'extase) y est signalé, sauf erreur, 19 fois ; le mot *extasis*, par contre, est absent de ces tables.

29. *La doctrine des anges...*, p. 132, note 2.

30. Il y a bien encore le titre du Psaume 30 : « In finem, Psalmus David, *pro extasi* » ; mais le sens de ce mot, en dehors de tout contexte, est (comme il arrive souvent dans ces titres) impossible à déterminer. C'est d'ailleurs sans doute pour cela que la Vulgate, contre son habitude, a conservé ce terme.

semble indiquer lui-même au livre V *De la considération* (c. 2, n. 3), en renvoyant au passage de S. Paul (*II Cor.* 5, 13).

b) Vient ensuite le mot *extasis*. Le P. F. rappelle que ce mot est « bien dionysien » (col. 333). Assurément ! Mais aussi, et simplement, commun à toutes les doctrines, philosophiques et patristiques, qui ont ressenti l'influence du platonisme et surtout du néoplatonisme. S. Augustin, en particulier, a largement usé de ce mot ; et peut-être est-ce son exemple qui a achevé de réconcilier l'Occident avec ce terme qui avait rencontré d'abord quelque méfiance [31]. Qu'on consulte les tables mauristes des œuvres d'Augustin, on y verra plus de 15 endroits cités au mot *ecstasis* [32] ; et en plusieurs d'entre eux on trouvera une analyse minutieuse du phénomène de l'extase. Le mot *ecstasis* y est donné comme l'équivalent du latin « excessus mentis », et l'évêque d'Hippone explique à ses auditeurs que cette sortie hors de soi peut se produire soit par la stupeur ou l'effroi, soit par une révélation qui élève l'âme au-dessus de ses conditions ordinaires. Il est donc absolument normal, sans aucune intervention des écrits aréopagitiques, que l'abbé de Clairvaux ait employé parfois le mot *extasis*. Le fait qu'il préfère ordinairement le terme *excessus* montre, nous venons de le dire, son attachement au vocabulaire biblique, et aux façons de parler des Pères du désert dont Cassien était l'interprète [33].

c) Il y a enfin le mot *deificari* (ou *deificus*), qui apparaît (rarement) chez S. Bernard, et notamment dans le *De diligendo Deo* [34] ; ce serait encore, pense le P. F., un signe d'influence dionysienne (col.333).

---

31. Voir *Dictionnaire de spiritualité*, art. *Contemplation*, t. II, col. 1863-1868, 1876-1883 ; l'Orient, jusqu'à l'intervention de saint Grégoire de Nysse, n'était pas moins réticent à l'égard du mot d'extase : c'est ce qui explique le silence de Cassien sur ce terme, que les solitaires d'Égypte devaient éviter.

32. Ces références ne sont pas complètes. Le seul *De Genesi ad litt.* contient 19 fois le mot *ecstasis*. Voir encore : PL 33, 618 ; 44, 539 et 544.

33. Le présent article était entièrement rédigé lorsque j'ai eu connaissance de l'*Introduction* au tome II des œuvres de saint Bernard (S. Bernardi *Opera*, vol. II... Romae 1958). Mlle Chr. Morhmann y présente des *Observations sur la langue et le style de saint Bernard* ; examinant le vocabulaire mystique du saint Docteur, elle rencontre les termes *theoria*, *excessus* et *extasis* (p. XX-XXII), sur lesquels ses remarques rejoignent celles que j'ai avancées ici-même. Cet accord m'est une précieuse confirmation. Mlle Mohrmann suggère que l'application à l'activité des anges du terme *ministeria* a, chez Bernard, une origine patristique ; c'est en effet « une expression de l'*Exsultet*, de saint Augustin et d'autres » (p. XVII). Mais la source commune de saint Bernard et des autres Pères est, sur ce point, le verset de l'épître aux Hébreux (1, 14) : « Nonne omnes sunt *administratorii* spiritus, in *ministerium* missi... », verset très fréquemment cité par l'abbé de Clairvaux (cf. *La doctrine des anges...*, p. 130, note 1).

34. « Sic affici deificari est », c. 10, n. 28 ; dans le même traité (c. 4, n. 12) il disait : « Illa Dei et deifica visio ». Le P. F. renvoie aussi au sermon 19, n. 5, *in Cantica :* la raison m'en échappe.

Les mots de « déification », ou de « déifier », recouvrent une notion qui appartient assurément au dépôt révélé : nous sommes devenus *dieux* par participation, fils adoptifs par grâce, conformés, assimilés au Fils unique de Dieu. Mais le vocable lui-même est moins usuel en Occident qu'en Orient. Introduit dans la littérature latine chrétienne dès ses débuts, par Tertullien (*Apolog.*, c. 11 ; PL 1, 335 ; cf. 333), le mot rencontra des résistances, trop justifiées par le détestable souvenir des « apothéoses » décernées jadis aux empereurs romains. Néanmoins, appuyé sur certains textes bibliques, il finit par s'acclimater. S. Augustin en est le témoin : « Deus enim *deum te vult facere*, non natura sed dono et adoptione... ; et sic totus homo *deificatus* inhaereat perpetuae atque incommutabili veritati » [35].

Qui voudra se reporter au *Dictionnaire* de Blaise, et parcourir les mots *deificatio*, *deificator*, *deifice*, *deifico*, *deificus*, se convaincra vite que Bernard n'avait nul besoin de connaître le Pseudo-Denys pour employer quelquefois l'un de ces mots.

Nous pouvons l'affirmer avec d'autant plus de certitude, que deux textes au moins, où figure le mot « deificus », ont passé souvent sous les yeux de l'abbé de Clairvaux. Le premier, d'importance capitale, se lit au Prologue de la Règle bénédictine. Impossible que le novice de Cîteaux, puis l'abbé chargé d'expliquer la Règle aux moines de Clairvaux, ne l'ait fréquemment médité. S. Benoît y exhorte son disciple à « ouvrir les yeux à la lumière *déifique* » (*apertis oculis... ad deificum lumen*). Cette lumière, remarquent les commentateurs, peut être soit la sainte Écriture, soit (ce qui me paraît beaucoup plus vraisemblable) la lumière de la foi, soit l'objet même de cette foi, la personne du Christ, vraie lumière venant en ce monde [36] et dont la contemplation assidue nous transforme peu à peu à son image, nous *déifie*. Le second texte se trouve dans le premier répons des

35. *Serm.* 166, n. 4 (PL 38, 909 ; cf. 33, 74 ; 36, 565). Les mots « deificare », « deificus », etc. sont absents des tables mauristes de saint Augustin.

36. Voir le *Commentaire sur la Règle de saint Benoît*, par dom P. Delatte, p. 9. Le sens que suggère Blaise pour le mot « deificum » dans ce passage de la Règle (à savoir : « divin, qui est l'ouvrage de Dieu, sacré ») me paraît nettement insuffisant. Si le saint Patriarche s'est servi d'un terme insolite, c'est qu'il entendait dire quelque chose de spécial : cette lumière, si nous lui ouvrons les yeux de notre cœur, nous assimile à elle-même et nous *déifie*. Même si l'on admet, pour ce passage de la Règle et pour le répons de saint Martin, le sens diminué de la langue vulgaire (où le suffixe *ficus* a perdu sa valeur active, de sorte que *deificus* = *divinus*), il n'en résulte pas que saint Bernard ait compris le mot dans ce sens. Car la « renaissance » des lettres, au IX^e^ puis au XI^e^ siècle, était intervenue ; les écrits de l'abbé de Clairvaux sont l'un de ses plus beaux fruits. Formé à la culture classique dans les écoles de Châtillon-sur-Seine, Bernard a renoncé à tout (M. Gilson l'a remarqué) sauf à la perfection du style et à une latinité élégante. Il a donc dû, tout naturellement, attribuer au mot *deificus* son acception classique, son sens plénier, étymologique : « qui déifie ».

matines de l'office de S. Martin [37], et parle de la *Trinitatis deificae*. Pendant plus de 40 ans, à chaque fête du 11 novembre, S. Bernard a répété ce répons : combien cette imprégnation de l'âme par les textes liturgiques doit-elle laisser des traces plus profondes que la simple lecture d'un ouvrage patristique quelconque [38] !

Au total, de ces similitudes de vocabulaire relevées chez S. Bernard et Denys, mis à part le cas douteux du mot *superimplere – superplenus*, je ne vois vraiment rien à retenir. Aussi ne puis-je que souscrire au jugement de M. Gilson : « Il est remarquable que le style dionysien n'ait laissé aucune marque sur la manière dont écrit saint Bernard » [39].

II. — Similitudes de doctrine.

Après les preuves tirées du vocabulaire, le P. F. passe à la comparaison des doctrines.

§ 1. — *Dieu est l'Être même.*

Passons rapidement sur le premier rapprochement que fait le P. F. entre le livre V *De la considération* et la théodicée de Denys : « Avant

---

37. Voici le début de ce répons : « Hic est Martinus, electus Dei pontifex, cui Dominus post apostolos tantam gratiam conferre dignatus est, ut in virtute Trinitatis *deificae* mereretur fieri trium mortuorum suscitator magnificus... » On trouve ce répons dans les manuscrits musicaux les plus anciens (Hartker) ; il figure dans l'office bénédictin, et également chez les cisterciens (voir, par exemple, l'antiphonaire de Morimond, du XII[e] siècle = *Paris Bibl. Nat. nouv. acq. lat. 1412*, f. 122).

38. Si rien ne permet de voir dans ce mot « deificari » un emprunt à Denys, il se pourrait cependant que, vu le contexte où il se trouve, il soit dû à une influence des *Ambigua* de saint Maxime, dont Scot Érigène avait traduit quelques extraits. M. Gilson a eu le mérite de reconnaître, dans ce chapitre 10 du *De diligendo Deo*, ce qu'il appelle « un bloc maximien » (*La théologie mystique de saint Bernard*, p. 40). Si tous ses arguments ne me convainquent pas, notamment l'emploi par Bernard du mot *excessus* (dont nous avons traité plus haut, p. 223), la présence dans ce chapitre 10 de trois comparaisons pour exprimer l'union de l'âme à Dieu, dont deux se retrouvent également accolées dans les *Ambigua* (quoique dans l'ordre inverse), semble une preuve solide de l'influence de Maxime sur ce passage (comparer PL 122, 1202BC, avec PL 182, 991BC). Comme Maxime parle au même endroit de *déification*, il devient vraisemblable que ce terme, peu fréquent chez l'abbé de Clairvaux, lui aura été suggéré par le fragment des *Ambigua* ; de même le mot *liquescere*, qui peut certes se réclamer du *Cantique* (5, 6 ; cf. *Ps.* 147, 18), mais qui est justement présent dans le texte maximien.

De ces 4 coïncidences, entre Maxime et Bernard (métaphores de l'air illuminé et du fer envahi par le feu, *déification*, *liquéfaction*), aucune isolément ne serait absolument démonstrative ; leur réunion en un même chapitre du *De diligendo Deo* constitue un faisceau de probabilités qui vaut une preuve. On remarquera que, par contre, le mot *excessus*, qui est dans le fragment de Maxime, est absent de ce chapitre 10 de Bernard.

39. *La théologie mystique de saint Bernard*, p. 38. Le P. F. cite ce jugement de M. Gilson (col. 329), mais croit pouvoir en contester l'entière exactitude.

tout, Dieu est l'Être : *Quis est? Non sane occurrit melius quam: Qui est...* » (col. 330).

Cette définition, tirée des fameuses réponses de Dieu à Moïse (*Ex.* 3, 14), a été reprise par tous les Pères et exaltée par eux comme la meilleure de toutes : pas de tradition plus généralement acceptée ! La comparaison avec un texte de Denys, que suggère le P. F., ne s'impose nullement. On consultera utilement à ce sujet l'*Enchiridion patristicum* de M.-I. Rouët de Journel, à l'Index (7e éd., p. 763), où on lit : « Essentia Dei est ipsum esse ; unde nomen ejus proprium est Iahve » ; suivent de nombreuses références aux Patrologies grecque et latine ; et cet *Enchiridion* est fort loin d'être exhaustif.

La suite n'apporte rien de plus décisif : « Si vidisti hoc tam singulare, tam summum esse, nonne in comparatione hujus quidquid hoc non est, judicas potius non esse quam esse ? » (col. 330).

C'est là une pensée fréquente chez S. Augustin : « Ita enim ille *est*, ut, *in ejus comparatione*, ea, quae facta sunt, *non sint* » (PL 37, 1741 ; cf. PL 41, 236 ; 34, 32 ; 35, 1680-1681 ; 32, 742, etc.). Bien d'autres imiteront par la suite le Docteur d'Hippone. Bornons-nous à citer S. Anselme : « Si enim diligenter intendatur, *ille solus* videbitur *simpliciter et perfecte et absolute esse ; alia* vero omnia *fere non esse* et vix esse... » etc. (PL 158, 181 B). On voit combien il est inutile, et arbitraire, de recourir à un texte dionysien (beaucoup moins semblable d'ailleurs) pour expliquer cette sentence si commune dans la tradition occidentale.

§ 2. — *Dieu est l'être de toutes choses : « Deus est esse omnium ».*

Le deuxième fait qu'allègue le P. F. est assurément de beaucoup le plus important. L'avoir découvert et mis en valeur constitue l'apport positif principal de son étude. Bernard emploie en deux endroits (dans le second, la répétant 4 fois) l'expression : Dieu est *l'être de toutes choses* (*esse omnium*), qui est spécifiquement dionysienne [40]. Il vaut la peine de nous arrêter un peu sur ces textes, afin d'en mesurer exactement la portée.

a) *Les textes.* — L'expression « Dieu est *l'être de toutes choses* » se lit dans la *Hiérarchie céleste* (c. 4, § 1 ; PG 3, 177 D) : τὸ γὰρ εἶναι πάντων ἐστὶν ἡ ὑπὲρ τὸ εἶναι θεότης ; Scot traduit : « *esse* enim *omnium*

40. *De consideratione*, lib. V, c. 6, n. 13 : « ...qui suum ipsius est et *omnium esse* » (PL 182, 796 A). *Serm.* 4 *in Canica*, n. 4 : « ...qui *esse omnium* est » ; Bernard commentant cet axiome, pour le ramener à un sens orthodoxe, le répète encore 3 fois (PL 183, 798 B). Dans mon étude sur *La doctrine des anges...*, ayant concentré le principal de mon attention sur l'angélologie de saint Bernard, je n'avais pas remarqué cette expression. Il faut féliciter le P. F. d'avoir montré plus de perspicacité.

est superesse divinitatis » [41]. Mais il y a dans les *Noms divins* plusieurs passages presque identiques : Dieu est « l'Être de tout ce qui est de quelque façon que ce soit » (c. 5, § 4 ; col. 817 C ; = traduction Gandillac) [42]. Un peu plus bas on lit encore : « il est l'Être des êtres » (c. 5, §4 ; col. 817 D ; = trad. Gandillac) ; Scot traduit : « ipse est *esse exsistentibus* ». Et encore : « Il est de toute réalité : Cause, Principe, *Essence* et Vie» (c. 1, § 3 ; col. 589B ; = trad. Gandillac ; Scot = « *omnium est* causa et principium et *essentia* et vita » [43].

b) *Sens de ces textes.* — Que faut-il en penser ? Dans leur teneur littérale ces textes, séparés de leur contexte, ont une saveur panthéistique indéniable. Aussi bien passeront-ils à la postérité comme *objections* classiques contre la transcendance divine [44]. Mais il suffit de lire sans préjugés le contexte pour s'assurer que la pensée de Denys reste parfaitement orthodoxe. La distinction de S. Thomas (*I^a*, q. 3, a. 8, ad 1^um^) résume en deux mots ce que voulait dire l'Aréopagite, et ce qu'il a dit très clairement tout au long de ces chapitres de la *Hiérarchie céleste*, et surtout des *Noms divins* : « quod deitas dicitur *esse omnium* effective et exemplariter, non autem per essentiam ». De fait, les commentateurs ne s'y sont pas trompés ; ils ont compris que le Pseudo-Denys voulait affirmer la causalité universelle de Dieu et la dépendance absolue de toute existence, de toute forme d'être créées, à l'égard de la source unique de l'être [45].

---

41. M. de Gandillac traduit : « C'est la Déité transcendante à toute existence *qui constitue toute existence* » (*Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, traduction... par M. DE GANDILLAC, Paris 1943, p. 199) : traduction qui, très exacte pour le sens profond, a l'inconvénient de voiler le paradoxe abrupt du grec. Car « constituer » peut signifier l'action de la cause *efficiente*, aussi bien que le rôle intrinsèque de la cause *matérielle* ou *formelle*. Tandis que εἶναι ne se dit proprement que de la cause intrinsèque : d'où la difficulté.

42. Ce texte, par suite d'une lacune dans le manuscrit de Saint-Denis, ne figure pas dans la traduction de Scot Érigène.

43. Voir encore, toujours dans les *Noms divins* : « Vie de tout vivant, *Essence de tout être* » (c. 1, § 3 ; col. 589C ; = trad. Gandillac : nous suivons cette traduction généralement excellente, dans les passages suivants). « Il n'est point d'être dont l'être pur *ne constitue l'essence* et la perpétuité » (c. 5, § 5 ; col. 820B). « *Il est toutes choses* (πάντα ἐστὶν), étant cause universelle » (c. 5, § 8 ; col. 824B). On peut enfin rapprocher un passage de la *Hiérarchie céleste* (c. 4, § 4 ; col. 181C) dont le texte, à la vérité, est douteux. Scot, suivant le fameux manuscrit de Saint-Denis (*Paris Bibl. Nat. gr. 437*), a lu le mot οὐσία et traduit : « supercaelestium essentiarum superessentialis *essentia* » ; tandis que Cordier adopte la leçon de la plupart des manuscrits, qui portent αἰτία (= causa), ce qui supprime la difficulté ; mais ne serait-ce pas là une correction facilitante et explicative ?

44. Par exemple chez saint Thomas, *I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 2 ; *I^a*, q. 3, a. 8 : « Utrum Deus in compositionem aliorum veniat ? »

45. Voir, parmi les Latins, HUGUES DE SAINT-VICTOR, PL 175, 1007CD ; 1008ABC ; 1016BC ; ou S. THOMAS, *In De divinis nom.*, c. 5, § 4 (éd. C. PERA O. P., Turin 1950, n. 624, 627, 630) ; et c. 1, § 3 (n. 46 et 52). Chez les Grecs, S. JEAN DAMASCÈNE, PG 94, 844C ; 860C ; 1136C.

Il s'agit donc, en somme, d'une figure de rhétorique, hardie mais non sans exemple, — nous allons le voir, — qui substitue l'effet (l'être créé) à la cause (l'Être divin) et affirme de celle-ci ce qui est propre au seul effet. Or cette façon poétique, ou rhétorique, de s'exprimer n'est pas rare dans la Bible, où les auteurs sacrés, sous le feu de l'inspiration, ne cherchent pas tant la propriété métaphysique du langage que la vivacité saisissante des tournures, ces traits incisifs, ces raccourcis fulgurants qui gravent profondément dans les âmes la vérité divine. On en trouvera maints exemples chez S. Paul, le plus éloquent des apôtres ; ainsi : « Ut *sit Deus omnia* in omnibus » (*I Cor.* 15, 28), qui coïncide presque parfaitement avec les formules dionysiennes. Et encore : « *Omnia* et in omnibus *Christus* » (*Col.* 3, 11). Et aussi l'exclamation fameuse : « Mihi *vivere Christus est* » (*Phil.* 1, 21) ; cette même figure se trouve d'ailleurs élargie et appliquée à tous les chrétiens : « Cum *Christus* apparuerit, *vita vestra* » (*Col.* 3, 4). Et Jésus, en S. Jean, dira de même : « *Ego sum* resurrectio et *vita* » (*Jo.* 11, 25). Rien, au reste, de plus courant, dans les Psaumes notamment, que ces appels à Dieu qui est dit « virtus mea », « fortitudo mea », « laus mea », « gloria mea », etc. [46]

Dieu ne peut, de toute évidence, être formellement (*per essentiam*, dit S. Thomas) l'existence, ni l'essence, ni la vie de sa créature, et pas davantage la force ou la vertu qui font partie de sa nature ou de ses facultés. Mais il est tout cela *causaliter*, car rien de tout cela ne peut trouver sa cause efficiente première, son principe dernier, sa source profonde, ni sa cause exemplaire éminente et sa fin ultime, sinon en l'Être divin. Aussi, à la suite de la sainte Écriture, les Pères ont-ils répété ces formules, dont le sens leur paraissait sans équivoque en climat chrétien. S. Augustin, par exemple, ne se lasse pas d'invoquer Dieu, dans ses *Confessions*, comme *sa vie*, la vie de sa vie : « vita mea » (PL 32, 663, 778, 790) ; « vita nostra » (701) ; « vita vitarum... vita animae meae » (687) ; « tibi vitae vita est » (783), etc. Or, remarquons-le, selon l'axiome scolastique, pour les vivants ce qui constitue leur vie, *c'est leur être même* (*vita viventibus est esse*) [47]. On

46. *Ps.* 45, 2 ; 139, 8 ; 17, 2 ; 27, 8 ; 30, 4 ; 43, 2 ; 21, 4 ; 3, 4 ; 88, 18 ; *Ex.* 15, 2 ; *Deut.* 10, 21, etc. Saint Augustin signale une figure de style analogue, qui attribue directement à la cause incréée l'effet dont la créature seule peut être le sujet. Il explique *Rom.* 8, 26-27 : « Spiritus *postulat* (Aug. = *interpellat*) pro nobis gemitibus inenarrabilibus... quia secundum Deum *postulat* (Aug. = *interpellat*) pro sanctis », par ce commentaire : « id est *interpellare sanctos facit* » (PL 44, 531), et il montre qu'il faut entendre de même le texte de *Gal.* 4, 6 : « (Spiritum)...*clamantem* Abba, Pater : hoc est, *clamare facientem*, ut ipso faciente clamemus ».

47. Saint Thomas dit, par exemple : « *Vivere* nihil aliud est, quam *esse* in tali natura » (*I*ª, q.18, a.2).

voit donc qu'il n'y a pas grande différence (quant au fond) entre dire de Dieu qu'il est la *vie* des hommes, et dire qu'il est leur *être*.

D'où l'on peut conclure que la proposition « Deus est *esse omnium* » revêt d'une forme paradoxale une vérité essentielle au christianisme, unanimement reçue par la tradition ; en sorte qu'on la traiterait volontiers de *banale*, si précisément elle ne soulevait la contradiction de nombreux philosophes ou hérétiques : ce qui montre le prix de cette sublime banalité. Cette vérité, la causalité absolument universelle du créateur sur tous les degrés d'être et d'action de tout ce qui existe, les deux premiers chapitres de la Genèse l'expriment en une fresque grandiose : au ciel et sur la terre, toutes choses sont successivement tirées du néant par la parole divine. Et cette fresque constitue comme la toile de fond devant laquelle se déroule ensuite l'histoire du peuple de Dieu, culminant dans le drame de la rédemption et l'Église qui la continue : « Ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia » (*Rom.* 11, 36). De sorte que l'axiome dionysien n'a rien d'hérérodoxe ni, pour le fond, rien d'original.

Convenons cependant que nul, avant l'Aréopagite, n'employa cette formule [48]. Aussi ne fera-t-on pas difficulté de reconnaître là, dans l'œuvre bernardine, une trace certaine d'influence dionysienne [49].

Mais autant il paraît équitable de concéder cette influence *verbale*,

---

48. Du moins n'ai-je rien trouvé de tel. Il y a pourtant, chez Victorin le Rhéteur (Marius Victorinus), plusieurs textes extrêmement proches : « Nonnulli... dixerunt *Deum esse unum omnia*, et nec unum ; omnium enim principium, unde non omnia, sed illo modo omnia » (PL 8, 1129A) ; « ...erit Deus omnia... » (1129B) ; « ...etenim *omnium esse sit* » (1129C). Malheureusement Victorin est un auteur fort obscur et, à cause de cela, il a été peu apprécié par la postérité. Les textes que nous venons de citer sont un commentaire de formules plotiniennes. On en trouvera une excellente explication, avec les références aux *Ennéades*, dans l'article du P. R. Arnou, *Platonisme des Pères*, dans *Dictionn. Théol. cath.*, t. XII, col. 2312. Saint Grégoire de Nazianze a exprimé dans un beau poème les mêmes axiomes plotiniens. J'en donne la traduction, fort exacte, de Bossuet : « Vous êtes *un*, *vous êtes tout* ; vous n'êtes rien ; vous n'êtes ni *un*, ni *tout*. Comment vous appellerai-je, ô Vous, à qui tout nom peut convenir, et le seul qu'on ne peut nommer ? » (*Carmina*, lib. I, sect. 1, carm. 29 ; PG 37, 508A).

49. On ne peut, en toute rigueur, inférer de l'emploi par saint Bernard de cette formule qu'il l'ait lui-même lue dans le texte de Denys. Car l'emprunt *se réduit à 2 mots* : « esse omnium ». Rien ne s'oppose à ce que cette brève définition ait été saisie au vol dans une conversation, ou dans quelque écrit émané des écoles parisiennes, où Hugues de Saint-Victor et le Lombard venaient d'introduire l'Aréopagite. On peut fort bien discuter sur l'*acte pur*, sur celui qui est « intimior intimo meo » ou « quo maius cogitari nequit », sans avoir jamais lu Aristote, saint Augustin ni saint Anselme. Mais, de toute façon, même s'il y a eu un intermédiaire (par exemple les œuvres de Scot Érigène ou de Hugues de Saint-Victor) entre le texte dionysien et l'abbé de Clairvaux, il reste qu'une influence, au moins verbale, est patente dans les deux passages qu'a relevés le P. F. ; et c'est cela qui importe.

autant me semble contestable qu'on doive aussi accorder une influence *doctrinale*. Car, encore une fois, sous cette formule un peu agressive, et qui pique l'attention, je ne vois rien, ni chez Denys, ni chez Bernard, qui ne soit le bien commun de toute la théologie chrétienne.

Reconnaissons donc, avec le P. Fracheboud, la présence en ces deux endroits de l'œuvre du Docteur cistercien d'une formule dionysienne (faite de *2 mots*) : ce qui rend quasi certain que l'abbé de Clairvaux ait lu quelque chose des écrits aréopagitiques, par exemple dans le commentaire de la *Hiérarchie céleste* composé par son ami Hugues de Saint-Victor. Mais la certitude s'arrête là. L'enseignement de S. Bernard, en ces deux endroits, n'offre rien de spécifiquement dionysien [50].

§ 3. — *Unité incomparable de Dieu.*

Les considérations suivantes, sur l'*unité* parfaite de l'Être divin, ne me paraissent pas davantage marquées au coin de l'aréopagitisme.

Que Dieu soit *unum, non unitum*, c'est-à-dire non composé de parties, voilà certes une doctrine à laquelle souscriraient tous les Docteurs. « Deus naturae simplicis est, non conjunctae atque compositae ; cui nihil accedat... » etc., dit S. Ambroise (PL 16, 552D–553A) ; et l'*Enchiridion patristicum* (7e éd., p. 763), sous cette rubrique, « Deus est simplicissimus, ita ut nullam omnino admittat compositionem », fournira de nombreuses références. On trouve même, chez Marius Victorinus, expressément rejetée, la dualité que suppose le mot *unitum* (PL 8, 1114 B).

Ce qui suit, « quod habet, hoc est », est une citation textuelle d'une sentence familière à S. Augustin. On lit, en effet, dans le *De civitate* (lib. XI, c. 10, n. 1 ; PL 41, 325) : « Ideo simplex dicitur, quoniam *quod habet, hoc est*... » ; et un peu plus loin : « In quo ergo ad seipsum dicitur,... *hoc est quod habet* » ; et cette même pensée est largement développée dans les n. 2 et 3 de ce chapitre : col. 326-327 [51].

La suite, qui insiste sur le fait que *Dieu seul est parfaitement un*, ne dépasse pas les thèses soutenues par toute la théologie tradition-

50. Que l'on compare, par exemple, le bref résumé de cette doctrine de la causalité divine universelle, contenu dans les chapitres 13 et 14 (alias : 12 et 13) du *Monologium* de saint Anselme (PL 158, 161), on verra, mis à part le « esse omnium », combien le fond demeure identique. Et Anselme, en tout cela, n'invente rien : sa doctrine est l'héritage d'une longue tradition.

51. Saint Augustin dit encore : « *Quod habet, hoc est* ; tu aliud es, aliud habes ; verbi gratia, habes sapientiam ; numquid tu es sapientia ?... Non sic est Verbum... Sic habet sapientiam, ut ipse sit sapientia, faciatque sapientes... » etc. (*Tract.* 48 *in Ioannem*, n. 6 ; PL 35, 1743). Voir aussi *De Trin.* XV, n. 28 : « hoc sit quod habet » (PL 42, 1080). Saint Léon le Grand dit de même : « Hoc est ibi omnia *habere*, quod semper *existere* » (*Serm.* 75, c. 3 ; PL 54, 402B).

nelle, et spécialement par S. Augustin. Celui-ci, dans le *De Trinitate* (lib. VI, c. 4, 5, 6), oppose Dieu « propter *summam simplicitatem* quae in illa substantia est... » et la créature « *nullo* autem *modo vere simplex* » (PL 42, 927-929) [52]. Quant à l'expression « eminentia hujus singularis Unius », je ne lui trouve rien de plus extraordinaire que le mot déjà cité [53] de Claudien Mamert : « supereminens unitas praecelsissimae Trinitatis ». Bien auparavant Origène disait déjà [54] : « Non... corpus aliquod... putandus est Deus, sed intellectualis natura simplex, nihil omnino in se adjunctionis admittens..., sed ut sit ex omni parte *monas* et, ut ita dicam, *hénas* et mens, ac fons ex quo initium totius intellectualis naturae vel mentis est ». S. Augustin, de son côté, appelle Dieu « l'Un qui surpasse toute chose en simplicité » (*Unum... quo simplicius nihil est* ; PL 34, 151) ; et longuement il démontre, dans les chap. 31-36 du *De vera religione*, qu'il y a une Unité première, de qui tout ce qui existe reçoit d'être un : « Omnis unius principium non esse, nisi Unum solum, a quo sit omne unum » (PL 34, 150) ; « illud Unum... a quo Principio unum est quidquid est » (*ibid.* 151). C'est une doctrine qu'il doit aux platoniciens. « Cette extrême simplicité de l'Un suprême (dit le P. E. Portalié S. J.) le saisit vivement, et il en fait la base de sa théodicée » (art. *Augustin*, dans *Dictionn. Théol. cath.*, t. I, col. 2328).

Bref, s'il fallait indiquer les sources de ces chapitres 7 et 8 du livre V du *De consideratione*, que résume ici le P. F., j'avancerais sans hésiter que l'auteur dont s'inspira principalement Bernard est, non pas Denys (à qui rien ne fait songer spécialement), mais, avec S. Augustin (toujours présent à la pensée de l'abbé de Clairvaux), Boèce. Ceci pour ces quatre raisons :

a) La définition de Dieu, qui ouvre le chapitre 7, « Quo *nihil melius* cogitari potest », quoique très proche de celle de S. Anselme : « Quo nihil majus cogitari possit » (PL 158, 227 C), se retrouve plus textuellement encore chez Boèce : « cum *nihil Deo melius* excogitari queat, id, quo melius nihil est... » etc. [55] — b) L'affirmation « Deus forma est », dont on pourrait signaler bien des analogues chez S. Augustin [56], me

52. Voir aussi dans le *De civitate* (lib. XI, c. 10, n. 1 ; PL 41, 325) : « Est itaque bonum *solum simplex*, et ob hoc solum incommutabile, quod est Deus. Ab hoc bono creata sunt omnia bona, *sed non simplicia* ».

53. Voir plus haut, p. 222, note 26.

54. Dans un ouvrage que Bernard a dû lire, le *Periarchon*, lib. I, c. 1, n. 6 (PG 11, 125A).

55. *De consolatione philosophiae*, lib. III, prosa 10 (PL 63, 765A). Cf. PL 34, 22.

56. Il dit, en effet, de la simplicité divine : « Ubi non formabile aliquid *formatum* vel reformatum est, *sed forma* » (*De Trinitate*, lib. XV, n. 26 ; PL 42, 1079). Il dit aussi des *idées* éternelles, qui sont dans l'intelligence divine et qui sont Dieu, qu'elles sont des *formes*, « quae ipsae *formatae non sunt* » (PL 40, 30). On

paraît plus nettement formulée dans le *De Trinitate* de Boèce (c. 2 ; PL 64, 1250 C) : « Divina substantia sine materia *forma est*, atque ideo unum est, et id quod est ». — c) Or justement ce même chapitre 7, n. 17, emprunte plusieurs lignes, mot pour mot, au même endroit du *De Trinitate* de Boèce, lequel est nommément cité par l'abbé de Clairvaux, contre son habitude : « Hinc de eo Boetius : Hoc vere unum, in quo nullus est numerus, nullum in eo aliud praeter id quod est. Neque enim subjectum fieri potest : forma enim est » (PL 64, 1250 CD). — d) Enfin, si l'on compare les 8 sortes d'*unité* énumérées par Bernard (c. 8) aux 12 ou 13 que Boèce accumule dans son opuscule *De unitate et uno* (PL 63, 1078 ABC), on verra que 5 des « unités » bernardines se retrouvent (parfois sous d'autres noms) chez Boèce. Je n'y reconnais pas clairement ce que le *De consideratione* appelle « unitas *potestativa* », « unitas *votiva* », « unitas *dignativa* » (= l'incarnation). Une fois de plus le Docteur cistercien fait preuve d'indépendance ; en toute liberté il corrige, abrège, combine ses sources. D'où la difficulté de reconnaître, dans un ensemble vraiment neuf, les éléments primitifs. Je note, en passant, l'importance de cet opuscule de Boèce, *De unitate et uno*, remarquable par sa coloration platonicienne ; il insiste avec une grande rigueur sur la liaison indissoluble de l'*être* et de *l'unité* : tous les degrés d'être sont participations descendantes, de plus en plus imparfaites, de l'Être premier ; de même, à mesure qu'on s'éloigne de l'Unité suprême et originelle, la multiplicité, la diversité, compagnes et signes de l'imperfection, s'accroissent à proportion (PL 63, 1075-1077) [57].

§ 4. — *Transcendance de l'être divin.*

Que Dieu transcende toutes les catégories, dépasse à l'infini toute pensée humaine, tout concept, S. Bernard assurément le dit de façon expressive en des sentences fortement frappées. Mais en cela il ne fait que répéter, à sa manière oratoire et incisive, la leçon de tous ses devanciers sans exception. La théologie n'a pas attendu le Pseudo-Aréopagite pour proclamer cette incapacité de notre raison, même

---

voit combien ces textes sont proches de la phrase (c. 7, n. 17, au début) de Bernard : « *non est formatus* Deus : *forma* est ». Voir encore (PL 32, 1265) : « De hac item *forma* dictum est quod, in seipsa manens, innovat omnia... *Forma* ipsa incommutabilis, per quam mutabilia cuncta subsistunt... » Et encore : « Est enim *forma* quaedam, *forma non formata* »... (PL 38, 662). — Même si, comme je le crois, Bernard suit ici spécialement Boèce, ces textes augustiniens sont certainement à l'arrière-plan de sa pensée.

57. Quant à l'expression « unissimus », forgée par saint Bernard pour dire l'éminente unité divine, nous avons noté plus haut (p. 222, § 3) qu'elle n'est pas dionysienne. Il faut y voir une hardiesse oratoire, dont l'abbé de Clairvaux sent la nouveauté verbale, dont il s'excuse (*si dici potest*).

en ses concepts les plus épurés, à définir la majesté insondable, à jamais incompréhensible, de l'Être divin.

Ne pouvant, sous peine d'une accumulation fastidieuse et inutile, même esquisser la liste des Pères qui ont affirmé la transcendance du « Dieu caché » (*Is.* 45, 15), qui « habite une lumière inaccessible, que nul homme n'a vu ni ne peut voir » (*I Tim.* 6, 16) [58], nous renverrons une fois de plus à l'*Enchiridion patristicum* (7e éd., p. 763), où les rubriques « Deus incomprehensibilis et ineffabilis », « Non possumus essentiam Dei proprie cognoscere », « Perfectiones Dei ex creaturis eruimus : via negationis » et « via eminentiae » (p. 764) fourniront une assez ample moisson de témoignages. On pourra y ajouter les homélies de S. Jean Chrysostome *De incomprehensibili* [59] spécialement dirigées contre la folle prétention des Anoméens, qui se vantaient de « comprendre » Dieu ; et encore l'article du P. J. Daniélou sur la *Mystique de la ténèbre chez Grégoire de Nysse* [60]. On consultera aussi la table des œuvres de S. Augustin, au mot *Deus* (surtout les § 3, 5, 7, 8, 9, 10). Du côté de l'Occident, citons deux textes seulement. L'un de Minucius Félix, à l'aube première de la littérature latine chrétienne : « Hic nec videri potest, visu clarior est ; nec comprehendi, tactu purior est ; nec aestimari, sensibus major est, infinitus, immensus et soli sibi, tantus quantus est, notus ; nobis vero ad intellectum pectus angustum est ; et ideo *sic eum digne aestimamus dum inaestimabilem dicimus* ;... magnitudinem Dei qui se putat nosse, minuit ; qui non vult minuere, non novit » [61]. L'autre, de S. Ambroise, en plein âge d'or patristique : « Visu incomprehensibilis, fatu ininterpretabilis, sensu inaestimabilis, fide sequendus, religione venerandus ; ut quidquid religiosius [62] sentiri potest, quidquid praestantius ad decorem, quidquid sublimius ad potestatem, hoc Deo intelligas convenire » [63].

---

58. On pourrait, sur ce point, citer indéfiniment la Bible : les exclamations fameuses de saint Paul, « O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei : quam incomprehensibilia sunt judicia ejus et investigabiles viae ejus ! » (*Rom.* 11, 33), et tant de passages de Job ou d'Isaïe. Détachons seulement un fragment d'un beau développement de l'*Ecclésiastique* (43, 29, 32-33) : « Multa dicemus, et deficiemus in verbis... Glorificantes Dominum quantumcumque potueritis, *supervalebit* enim adhuc, et admirabilis magnificentia ejus. Benedicentes Dominum, exaltate illum quantum potestis : major enim est omni laude », etc.

59. PG 48, 701-748 ; éd. *Sources chrétiennes*, n. 28. En voici un extrait : « Vocemus itaque ipsum ineffabilem, inintelligibilem Deum, invisibilem, incomprehensibilem, humanae linguae vim superantem, mortalis mentis comprehensionem excedentem, angelis non vestigabilem, seraphinis invisibilem »... etc. (*Homil.* 3, n. 1 ; PG 48, 720).

60. Art. *Contemplation*, dans *Dictionn. Spirit.*, t. II, col. 1872-1885.

61. *Octavius*, c. 18 (PL 3, 290-291).

62. Migne donne ici : « religiosus », leçon évidemment fautive.

63. *De fide ad Gratianum*, lib. I, n. 106 (PL 16, 553A).

A côté de ces textes, que certains pourraient juger trop oratoires, il y a une réflexion philosophique, hautement technique, qui soutient et justifie les effusions de l'éloquence et de la piété. Écoutons Claudien Mamert déclarer qu'aucune des catégories d'Aristote ne peut s'appliquer à Dieu : « Ex illis Aristotelicis categoriis, *nulli prorsus* subjacet essentia divina » (PL 53, 721D – 722A). Boèce donne la même note : tout le chapitre 4 de son *De Trinitate* explique comment Dieu dépasse tous les « prédicaments » [64]. Il formule, de la façon la plus précise, une loi générale : ni le concept de substance, ni aucun des dix prédicaments, ne peut, tel quel, s'appliquer à Dieu. Si, en fait, on lui attribue l'un d'entre eux (car il faut bien essayer de dire ce qu'est l'Être divin), il faudra toujours *changer* la signification courante des mots, toujours comprendre quelque chose *au delà* du concept ainsi employé (*cuncta mutantur* quae praedicari possunt... ; *ultra* substantiam) [65].

Il y a mieux encore. Nul, croyons-nous, n'a affirmé avec autant de force que Marius Victorinus l'éminence absolue de Dieu au-dessus de toute créature, et par suite de tout concept (car nous formons nos concepts à partir de l'être créé). Nous devons, dit-il à peu près, parler de Dieu en le plaçant loin au-dessus des êtres quels qu'ils soient ; il est au-dessus de toute existence, de toute vie, de toute connaissance, de tout *être* ; et on peut le dire inintelligible, sans intelligence, sans substance, inconnaissable ; il est au-dessus de tout, et n'est rien de ce qui est ; de sorte qu'il est non-existant (*μὴ ὄν*) [66]. On le voit, la doctrine de l'éminence s'achève en une théologie négative des plus nettes. Sur ce point, Victorin est allé plus loin qu'aucun autre latin, que je sache ; il fait figure de précurseur de l'Aréopagite. Ce qui ne doit

64. « Decem omnino praedicamenta traduntur quae de rebus omnibus universaliter praedicantur... Atque haec cum quis in divinam verterit praedicationem, *cuncta mutantur quae praedicari possunt...* ; nam substantia in illo *non est vere substantia*, sed *ultra substantiam*. Item qualitas et caetera quae evenire queunt... Nam cum dicimus *Deus*, substantiam quidem significare videmur, *sed eam quae sit ultra substantiam...* » etc. (PL 64, 1252AB).

65. Tout ceci ne fait que systématiser ce qu'avait déjà indiqué saint Augustin : même la catégorie de *substance*, qui semble la moins indigne de Dieu, ne lui convient pas vraiment : « Manifestum est Deum *abusive substantiam vocari* » (*De Trinitate*, lib. VII, c. 5, n. 10 ; PL 42, 942) ; les chap. 4 et 5 de ce livre VII contiennent maintes réflexions profondes sur l'infirmité du vocabulaire humain, quand il s'agit d'exprimer les réalités divines.

66. « Necessario enim Deum per praelationem et eminentiam *tôn ontôn* dicimus, supra omnem existentiam, supra omnem vitam, supra omnem cognoscentiam, supra omne *on*... : quippe inintelligibile, infinitum, invisibile, sine intellectu, insubstantiale, incognoscibile ; et quod, cum super omnia, nihil tamen de iis quae sunt : et quoniam supra quae sunt, nihil de his quae sunt : *μὴ ὄν* ergo Deus est »... (PL 8, 1027B).

pas étonner : il s'est abreuvé aux mêmes sources néoplatoniciennes [67], spécialement aux œuvres de Plotin qu'il avait présentées au public romain dans ses traductions et commentaires, et dont il s'est servi encore, après sa conversion, pour illustrer les dogmes chrétiens.

Tout ceci montre assez, pensons-nous, que la tendance de S. Bernard à « majorer à l'infini » nos concepts, dont parle le P. F. (col. 330 *in fine*), s'explique parfaitement sans aucun recours à l'influence dionysienne.

§ 5. — *Théologie négative.*

Le P. F. croit reconnaître chez Bernard des traces de la « théologie négative de Denys » (col. 330). Ceci appelle des explications et des distinctions.

Toute doctrine de la transcendance divine, affirmant l'incommensurabilité de nos concepts et de l'Être infini, aboutit à écarter, comme indigne de lui, l'attribution de ces concepts. Elle débouche donc forcément sur une théologie négative. Loin de nous l'idée de contester que S. Bernard ait été « acculé » à une part d'*apophatisme* ! La question est de savoir s'il suit en cela la voie commune ouverte par les Pères, ou s'il imite précisément le Pseudo-Aréopagite, coryphée indiscuté de la théologie négative. La réponse dépend d'une distinction capitale : il y a deux sortes de négations, ou, si l'on préfère, deux degrés dans la théologie négative.

a) *Le premier degré de négation* consiste à éliminer de la « prédication » divine tout ce qui contient une imperfection intrinsèque. On rejettera donc les accidents, tout ce qui tient à la matière, au corps, tout le sensible ; et encore toute inclusion dans une espèce ou un genre quelconque. Nul parmi les Pères catholiques n'a contesté la nécessité de cette ascèse intellectuelle rigoureuse : ce premier degré de la *via remotionis* est admis de tous et universellement pratiqué. La philosophie a bien pu contribuer à systématiser ces négations ; l'exigence absolue de ce dépouillement venait en réalité du plus profond de la révélation judaïque et chrétienne, qui plus que toute religion ou doctrine proclamait la totale transcendance du Dieu créateur.

De ce renoncement à toute notion puisée dans les créatures, lorsqu'il s'agit de penser Dieu, S. Augustin nous a laissé des modèles inégalés, où le lyrisme et la ferveur religieuse s'allient à la profondeur philosophique, notamment dans ses *Confessions*. Déjà le récit de ce qu'on appelle l'« extase d'Ostie » contient une recherche ascendante de Dieu, béatitude et sagesse suprême, qui partant des objets terres-

67. Voir art. *Victorinus Afer*, dans *Dictionn. Théol. cath.*, t. XV, col. 2887-2954, et art. *Platonisme des Pères*, *ibid.*, t. XII, col. 2312.

tres s'élève par degrés aux corps célestes, puis aux intelligences créées, et parvient enfin au créateur de toutes choses (lib. IX, c. 10, n. 24-25 ; PL 32, 774 ; des « ascensions » analogues se lisent au lib. VII, c. 10-11 et c. 17 ; *ibid.* 742, 745). Mais c'est surtout le livre X qui reprend ce thème de façon méthodique [68] ; Augustin interroge successivement tous les êtres créés, qui lui répondent : « *Nous ne sommes pas Dieu* » ; inlassablement il passe à d'autres (« transibo et istam vim meam »), jusqu'à ce qu'il trouve Dieu présent dans sa mémoire, quoique d'une façon incompréhensible. Si nous signalons ces textes des *Confessions*, c'est que tous les auteurs latins postérieurs les ont lus et relus, et qu'on ne saurait en exagérer l'influence.

Toutes ces négations se résument souvent dans une constatation générale : il nous est plus facile, déclare S. Augustin, de dire de Dieu *ce qu'il n'est pas*, que *ce qu'il est* : « Deus ineffabilis est ; facilius dicimus *quid non sit*, quam *quid sit* » (*Enarrat. in Ps.* 85, n. 12 ; PL 37, 1090) [69]. On sait que c'est là un thème philonien [70], et plotinien [71] ; aussi a-t-il passé de là à toute la patristique, grecque et latine. Ainsi Clément d'Alexandrie dira-t-il : « Ad intelligentiam omnipotentis utcumque perveniemus, non ita tamen ut quod est, *sed quod non est*, cognoscamus » (*Stromat.* V, c. 11 ; PG 9, 109 A). Et Grégoire de Nazianze : « Il est impossible de comprendre non que Dieu existe, mais quelle est sa nature » (*Orat.* 28, n. 5 ; PG 36, 32 B). En Occident il suffira de citer Claudien Mamert, qui prolonge la tradition augustinienne : « Quamvis non perveniamus ad id ut ejus substantiam intelligere valeamus, et *quid sit* sciamus, saltem id *quod non sit* evidentissime teneamus » (PL 53, 778 C).

Ou bien encore on avouera que tout notre langage reste inadéquat, incapable de donner quelque juste idée de la majesté incompréhen-

---

68. *Confess.*, lib. X, c. 6-8 ; après une digression sur la mémoire, le thème se poursuit au c. 17, et après une nouvelle digression s'achève aux c. 25-26 (PL 32, 783-784, 790, 794-795).

69. La suite de ce texte est une de ces « ascensions » négatives dont nous parlions plus haut. Je la transcris, comme plus brève et nerveuse que d'autres : « Terram cogitas ; non est hoc Deus. Mare cogitas ; non est hoc Deus. Omnia quae sunt in terra, homines et animalia ; non est hoc Deus... Angelos cogita, Virtutes, Potestates, Archangelos, Thronos, Sedes, Dominationes ; non est hoc Deus. Et quid est ?... Quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit. Quid quaeris ut ascendat in linguam, quod in cor non ascendit ? » (PL 37, 1090). Voir encore *De Trinitate*, lib. VIII, c. 2, n. 3 (PL 42, 948) : « Non enim parvae notitiae pars est..., si, antequam scire possimus *quid sit* Deus, possumus jam scire *quid non sit* », etc.

70. *De posteritate Caini*, c. 5, n. 15 ; c. 48, n. 168 ; *De fuga*, c. 25, n. 141-142 ; *De praemiis et poenis*, c. 6, n. 39-40 ; c. 7, n. 44, etc.

71. *Ennéades*, V, 3, 14 : « Nous disons *ce qu'il n'est pas* ; nous ne disons pas *ce qu'il est* », etc.

sible. S. Augustin fait souvent cet aveu : « Ineffabili majestati *nulla verba congruere* » (*Contra Adimant.*, c. 11 ; PL 42, 142) ; et, un peu plus haut, il disait : « Scriptura... per haec verba demonstrat, *nihil digne de Deo dici posse* » (c. 7, n. 4 ; *ibid.*, 138) [72].

Une telle constatation accule à cette conclusion, apparemment paradoxale : le silence sera la façon la plus digne de célébrer Dieu. Les Pères n'ont pas reculé devant cette affirmation, qui ouvre la voie à la contemplation « caligineuse », à l'adhésion de l'âme au Dieu caché dans la nuée, bref à la théologie mystique de Denys. Ainsi Origène disait que la prière des saints est à la fois une clameur, et aussi un *silence* : « Sancti sine voce clamant ad Dominum ;... sic ergo interpellante Spiritu Sancto apud Deum, *per silentium clamor auditur* » (*Homil.* 5 *in Exodum*, n. 4 ; PG 12, 330 AB). Et l'évêque d'Hippone louera ce silence : « Silebimus ? *Utinam liceret* ! » (cela ne lui est pas permis, car il faut répondre aux objections des hérétiques). « Forsitan enim *silendo* aliquid de re ineffabili cogitaretur. Nam quidquid potest fari, non est ineffabile »... etc. (*Serm.* 117, n. 7 ; PL 38, 665). Ailleurs Augustin remarque que l'Esprit-Saint a voulu se servir, dans la Bible, en parlant de Dieu, de mots qui nous semblent indignes même des hommes sages, comme la colère (*ira*), la jalousie (*zelus*) ; ceci afin de nous montrer combien la réalité divine dépasse notre conception et notre langage, même lorsque nous choisissons les concepts les plus épurés : « Ut inde admoneremur, etiam illa, quae cum aliqua dignitate Dei se putant homines dicere, *indigna esse* illius majestatis, cui *honorificum potius silentium*, quam ulla vox humana competeret » (*Contra Adimantium*, c. 11 ; PL 42, 142). Et, pour préparer l'esprit à l'illumination divine, il suppose non seulement le silence des créatures et de l'imagination, mais que l'âme même fasse silence en soi et dépasse ses propres pensées, y compris la pensée de soi-même : « et ipsa sibi anima sileat, et transeat se, non se cogitando » (PL 32, 774).

N'allons pas, d'ailleurs, imaginer que cet aveu d'impuissance soit une démission, une défaite définitive de l'intelligence, ou que ce silence soit vide total, appauvrissement, chute dans le néant ! Tout au contraire, la tradition y voit le sommet de notre connaissance de Dieu. Origène nous disait tout à l'heure que le silence des saints est une clameur entendue de Dieu, car ce silence est formé par l'Esprit-Saint qui gémit en eux des prières « inénarrables ». « La perfection de la science ès choses divines, écrit saint Hilaire, c'est de savoir que,

72. Saint Augustin dit ailleurs : « Cum de illo *nihil digne dici possit* » (PL 34, 21). Les tables de ses œuvres fourniront beaucoup d'autres références : voir le mot *Deus*, au paragraphe « Deus ineffabilis ». En cela Augustin représente la doctrine commune des Pères.

s'il est impossible d'ignorer Dieu, aucune parole ne peut l'expliquer »[73]. Rien de plus glorieux pour Dieu que ce silence de respect et d'adoration, où il ne faut pas voir ignorance ni inertie, mais protestation de sa grandeur incommensurable, par quoi nous reconnaissons que la sublimité divine échappe totalement à nos mesures, surpasse à l'infini nos images et nos pensées. Bossuet, résumant la doctrine de saint Augustin sur ce point, a exprimé cela avec sa vigueur accoutumée : « Comme il faut s'élever au-dessus de tout ce qu'on dit, qui semble indigne de sa grandeur, à la fois il faut s'élever *au-dessus de tout ce qu'on croit le plus digne*, en sorte *qu'on n'ose plus*, en un certain sens, *ni rien dire, ni rien penser* de ce premier Être, ni le nommer en soi-même, parce qu'on ne peut pas même expliquer combien il est ineffable, ni comprendre combien il est incompréhensible »[74].

L'enseignement de saint Léon le Grand n'est pas différent : « Réjouissons-nous, dit-il, de l'impuissance où nous sommes de parler dignement du mystère indicible de cette miséricorde (= l'incarnation) ;... avouons qu'il nous est heureux d'être ainsi vaincus. Nul n'approche autant de la vérité, que celui qui comprend que plus on pénètre les choses divines, plus on s'aperçoit qu'il en reste à découvrir »[75]. Et ailleurs : « Que l'infirmité humaine se sente accablée par la gloire divine ; qu'elle se reconnaisse à jamais incapable d'expliquer les œuvres de sa miséricorde. Que notre intelligence demeure éblouie et notre esprit interdit ; que notre langue s'arrête : il nous est avantageux d'éprouver *combien est misérable tout ce que notre pensée*, même la plus exacte, *peut embrasser de la majesté infinie* de Dieu »[76]. Il semble difficile de pousser plus loin le sentiment poignant de l'insuffisance de tout langage, de toute pensée.

b) *Il y a pourtant un second degré de théologie négative*, plus radical, plus absolu que tout ce que nous venons d'entendre. Le premier stade

---

73. «Perfecta scientia est, sic Deum scire, ut licet non ignorabilem, tamen inenarrabilem scias » (PL 10, 57A).

74. *Instruction sur les états d'oraison*. Second traité (éd. M. E. Levesque, Paris 1897, p. 63).

75. « Gaudeamus igitur quod ad eloquendum tantum misericordiae sacramentum impares sumus ; et, cum salutis nostrae altitudinem non valemus explicare, *sentiamus nobis bonum esse quod vincimur*. Nemo enim ad cognitionem veritatis magis propinquat, quam qui intelligit in rebus divinis, etiamsi multum proficiat, semper sibi superesse quod quaerat » (*Serm.* 29, c. 1 ; PL 54, 226 BC).

76. « ...Cum ipsa materia (= la Passion du Christ), ex eo quod est ineffabilis, fandi tribuat facultatem ; nec possit deficere quod dicatur, de qua numquam potest satis esse quod dicitur. Succumbat ergo humana infirmitas gloriae Dei ; et, in explicandis operibus misericordiae ejus, imparem se semper inveniat. Laboremus sensu, haereamus ingenio, deficiamus eloquio : bonum est ut nobis parum sit quod, etiam recte, de Domini majestate sentimus » (*Serm.* 62, c. 1 ; PL 54, 349C-350A).

de la négation, en effet, écartait de Dieu tout ce qui contenait une imperfection, une limite intrinsèque. On arrivait bien à une forme d'abstention généralisée, refusant tout concept et aboutissant au silence ; néanmoins, même alors on ne s'attaquait pas explicitement aux notions analogiques qui, de soi, ne disent que perfection : l'être, avec ses qualités transcendantales (l'un, le vrai, le bien, le beau) et ses modes supérieurs, la vie, l'intelligence, la volonté, la spiritualité, etc.

Ce que nous appelons le second degré de négation va nier explicitement toutes ces notions. Non pas pour les refuser entièrement à Dieu (ce qui serait agnosticisme pur et interdirait à jamais tout essai de théologie), mais pour faire entendre que même ces concepts, les plus hauts et les plus nobles qui soient, doivent encore subir une épuration, une surélévation dernière au-dessus de tout mode créé. Car notre expérience ne nous montre ces notions supérieures *que sous ces modes imparfaits*. Il importe donc d'affirmer que ces concepts restent indignes de Dieu et que, même sublimés au-dessus de tout ce qui nous est connu, ils demeurent infiniment inférieurs à la réalité indicible qu'ils tentent de traduire. C'est ce qu'on fera en les niant.

Cette critique impitoyable, cette négation universelle, ont été portées à leur comble par le Pseudo-Denys. C'est indubitablement un de ses titres de gloire, et l'une des raisons pour lesquelles saint Thomas et les grands scolastiques l'ont porté aux nues. Encore faut-il remarquer qu'il a systématisé et poussé à ses dernières limites une démarche dont les platonisants et les néoplatoniciens lui offraient le modèle ; et que, ayant subi la même influence, beaucoup de Pères ont fait avant lui quelques pas sur cette voie.

Clément d'Alexandrie semble offrir, parmi les chrétiens, le premier exemple de la théologie négative du second degré [77] : « Si parfois, parlant avec moins d'exactitude, nous disons de Dieu qu'il est *Un* (ἕν), ou le Bien, ou Intelligence (νοῦν), ou l'Être-même (αὐτὸ τὸ ὄν), ou Père, ou Dieu, ou Démiurge, ou Seigneur, nous ne prétendons pas par là proférer son nom, mais, à défaut de son vrai nom, nous disons de lui ces belles choses... » [78]. On voit la hardiesse de ce passage : les

77. Je laisse de côté saint Justin, qui reprend une expression de Platon (*Republ.*, VI, 509B) énonçant que Dieu (= le Bien) n'est « pas essence, mais quelque chose qui dépasse de loin l'essence » (trad. E. Chambry, dans *Collection des Universités de France*, Paris 1933), et affirme de Dieu qu'il est « au delà de toute essence » (ἐπέκεινα πάσης οὐσίας) ; PG 6, 484A. Il se peut que Justin veuille simplement mettre Dieu hors de tout genre et de toute espèce : ce serait alors négation du premier degré. Mais peut-être aussi entend-il, prenant οὐσία au sens le plus large, exalter Dieu au-dessus de tout mode d'être : ce qui serait préluder à la théologie négative du second degré.

78. « Si aliquando eum minus proprie nominamus, vocantes Unum, aut Bonum, aut Mentem, aut Ipsum-id-quod-est, aut Patrem, aut Deum, aut Creatorem, aut Dominum : non id dicimus tamquam nomen ejus proferentes, sed propter veri nominis defectum... » (*Stromat.*, V, c. 12 ; PG 9, 122B).

noms que rejette Clément, comme impropres et insuffisants, sont ceux-mêmes que la sainte Écriture (ou, pour plusieurs, Platon) attribuait à Dieu, et qui par eux-mêmes disent perfection. Sans les interdire tout à fait, et sans avancer qu'ils ne nous apprennent rien de la réalité divine, ni qu'ils sont totalement impropres (ce serait l'agnosticisme), sa critique nous contraint à convenir que même ces appellations ne peuvent aucunement nous livrer le *nom propre* de Dieu, c'est-à-dire celui qui exprimerait l'essentiel de sa substance et donnerait de lui une véritable définition. Et c'est là une critique utile, toujours valable, un progrès décisif, comme l'ont bien compris (en commentant Denys) les grands maîtres du moyen âge : car elle permet d'écarter, autant que possible, l'anthropomorphisme toujours prêt à s'insinuer dans nos conceptions du divin.

Or ce progrès, où la part du platonisme (spécialement par l'intermédiaire de Philon, puis, plus tard, de Plotin) paraît incontestable, reçoit du christianisme un nouvel élan. On aura remarqué que la notion de l'*Un* n'échappe pas à la critique de Clément. Dans un autre passage il dit encore : « Dieu est l'Un (ἕν), et *au delà de l'Un*, et *au-dessus de la monade même* » (*Paedag.*, I, c. 8 ; PG 8, 336 A) : en quoi il dépasse les négations futures de Plotin, pour qui rien ne peut se concevoir au delà de l'Un.

Origène, moins absolu dans ses négations que Clément (sans doute parce que plus attentif au langage de l'Écriture, qu'il se fait scrupule de contredire apparemment), n'hésite pas non plus à déclarer Dieu « au delà de l'intelligence et de l'essence » (ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας) [79]. Cette position des docteurs alexandrins se perpétua parmi les Pères grecs. Ainsi saint Grégoire de Nazianze dira-t-il, s'adressant à Dieu : « Vous êtes *un*, vous êtes *tout* ; *vous n'êtes rien* ; vous n'êtes *ni un, ni tout* » (voir ce texte, cité plus haut, p. 230, note 48).

En Occident, avec Victorin le Rhéteur (Marius Victorinus), nourri de néoplatonisme, nous retrouvons la même critique de tous nos concepts. Dieu est au-dessus de toute existence, de toute vie, de toute connaissance, de tout ce qui est ; surpassant tous êtres, il n'est *rien de ce qui est* ; il est *non-être* (μὴ ὄν) [80], ou plutôt *non-existant*. Car, dans un autre passage, Victorin explique qu'avant tout ce qui existe d'une façon déterminée (ὄν), il y a l'*être*, cette vigueur d'existence à l'état pur (τὸ εἶναι), et c'est celà qui est absolument premier, qui est Dieu. Or cet *Être* premier est tellement imparticipé qu'il ne peut même pas être appelé *Un*, ni *Seul* ; mais on doit user de termes qui expri-

79. *Contra Celsum*, VII, n. 38 (PG 11, 1473B). Comment traduire οὐσίας ? Dans Migne on lit : « ...Intellectu et *substantia* praestantius ». L'expression est dérivée du passage de Platon cité plus haut, p. 240, note 77.

80. PL 8, 1027B ; nous avons cité ce texte plus haut, p. 235, note 66.

ment sa prééminence, et dire qu'il est « avant l'Un » et « avant le Seul », « au delà de la simplicité », « préexistence » plutôt qu'existence, « préintelligence » plutôt qu'intelligence, etc. [81]

On notera que, contrairement à Plotin, Victorinus voit dans l'*Être* ce qu'on peut dire de plus profond pour exprimer le mystère de Dieu, et le préfère à l'*Un* : fidèle en cela à la tradition biblique de l'*Ego sum qui sum*. Néanmoins, le subtil rhéteur chrétien sera peu suivi par les Pères latins, découragés sans doute par son obscurité. Augustin, capable certes de le comprendre, n'a pas repris les théories de Victorinus, dont il admirait cependant le caractère et l'érudition. Probablement aura-t-il jugé ces négations trop peu conformes à la façon dont l'Écriture nous parle de Dieu. Toujours est-il qu'on trouve, dans l'œuvre du Docteur d'Hippone, toutes les formes de négation que nous avons appelées « du premier degré » : nous les avons largement citées plus haut (p. 237-238). Mais je ne crois pas qu'il se soit jamais permis la négation expresse de l'*un*, de l'*être* ou de l'*intelligence* : le second stade de la théologie négative lui reste étranger [82]. Et les Pères latins l'ont généralement imité dans cette abstention.

---

81. « Ante ὄν et ante λόγον, vis et potentia existendi illa est, quae significatur hoc verbo quod est esse. Graece quod est τὸ εἶναι ... Esse primum ita imparticipatum est, ut *nec unum dici possit*, nec solum, sed per praelationem *ante unum* et ante solum, *ultra simplicitatem*, praeexistentiam potius quam existentiam ;... praeintelligentia potius quam intelligentia... » etc. (*Adv. Arium*, lib. IV, c. 19 ; PL 8, 1127 ABC).

82. Le présent article était déjà envoyé à l'impression, quand j'ai eu connaissance des pages de M. Vladimir Lossky sur *Les éléments de « théologie négative » chez saint Augustin* (*Augustinus Magister*, t. I, Paris 1954, p. 575-581). On y trouvera plusieurs textes augustiniens que je n'ai pas cités. Son jugement d'ensemble s'accorde avec le mien : il y a, chez le Docteur d'Hippone, un courant constant d'*apophatisme*, mais bien moins systématisé que chez Marius Victorinus ou le Pseudo-Denys, et qui n'aboutit pas nettement à une « théologie mystique ». Saint Augustin d'ailleurs, sans minimiser le rôle des facultés affectives dans la recherche de Dieu et la rencontre avec l'Être immuable, reste « de préférence dans le registre de la Vérité » (p. 580) et insiste donc davantage sur le côté intellectuel de la mystique. Tout ceci me semble juste. Par contre, je ne mettrais pas une opposition aussi tranchée que M. Lossky entre théologie positive et négative, ni entre celle-ci et théologie mystique : toutes trois sont, à mon avis, comme me le suggère excellemment M. Jean Orcibal, « des approximations insuffisantes qui tirent leur valeur de l'appui qu'elles se prêtent les unes aux autres » ; toutes nos façons d'atteindre Dieu demeurent, ici-bas, irrémédiablement imparfaites, inédaquates, et il importe au plus haut point de cumuler ces « approximations », au lieu de vouloir se cantonner dans une seule.

D'autre part, il ne me paraît pas certain que Marius Victorinus, ou Denys, « reconnaissent en Dieu un principe supérieur à l'être » (p. 575), si l'on conçoit ce principe comme réellement distinct. On peut, je crois, soutenir que l'un et l'autre veulent seulement affirmer que l'être, *tel que nous le connaissons*, reste insuffisant à caractériser Dieu, et qu'il faut concevoir celui-ci comme supérieur à *notre notion d'être* ; en quoi Victorinus et l'Aréopagite sont allés plus loin qu'Augustin,

Or, relisant avec soin les chapitres 6-8, 11, 13 et 14 du Ve livre du *De consideratione*, où le P. F. croit apercevoir une théologie négative de type dionysien, je dois avouer n'y rien trouver qui ne soit dans la pure ligne augustinienne, et pas un mot qui s'avance sur le terrain des négations du second degré. Rien absolument qui décèle l'influence de l'Aréopagite.

Nous avons cru devoir insister sur ce point. Car on ne saurait, sans grave méconnaissance de l'antiquité chrétienne, concéder que la théologie et la mystique des Pères ont dû attendre la diffusion des œuvres aréopagitiques (soit, en Orient le VIIe siècle, en Occident le XIIe) pour concevoir et pratiquer la « théologie négative ». Ignorée de l'âge d'or patristique, on pourrait alors la considérer comme un accident tardif (certains diraient : une déviation morbide), étranger à la pensée chrétienne authentique ! La réalité est tout autre. Basée sur la Bible et ce qu'elle nous apprend de plus profond sur la nature ineffable de Dieu, la théologie négative apparaît dès le premier début de la spéculation et de la piété chrétiennes ; à des degrés divers, tous les Pères l'ont connue et pratiquée. Denys l'a poussée à un degré de généralisation méthodique inconnu avant lui (c'est assez pour sa gloire), il ne l'a pas inventée. Pour l'essentiel, en effet, l'*apophatisme* tient au fonds même de notre religion : théologie positive et théologie négative (comme aussi christocentrisme et théocentrisme) s'appellent et se complètent. Les excès de ce que M. l'abbé L. Cognet a nommé « l'école abstraite », qui semblaient sacrifier le premier aspect, ont pu justifier certaines condamnations ; on ne peut renoncer à l'un ni à l'autre des deux éléments dont l'heureux équilibre constitue la perfection de la pensée et de la prière chrétiennes. C'est à la tradition commune que Bernard a emprunté sa théologie négative, non à l'enseignement particulier de Denys.

§ 6. — *L'idée de participation.*

Le P. F. insiste ensuite sur l'idée de *participation*, qu'il rencontre assez fréquemment mise en avant par saint Bernard (col. 331) : il en cite quatre exemples.

Nous répondrons que c'est là, assurément, une doctrine dionysienne, mais d'abord une des trouvailles essentielles du génie de Platon, qui l'a exposée maintes fois de façon inoubliable. Et sans doute n'y a-t-il pas d'aspect du platonisme qui ait été aussi généralement accepté

---

et c'est pourquoi nous les avons donnés (p. 240-242) pour les maîtres du *second degré* de la théologie négative, Augustin n'ayant pas dépassé le *premier degré* (p. 242). Entre ces deux degrés je ne vois aucune contradiction, mais bien continuité d'un même mouvement qui atteint sa perfection. Ainsi a pensé saint Thomas ; avec lui la théologie catholique doit ambitionner de faire la synthèse harmonieuse de ces divers points de vue.

par les Pères. Car, moyennant quelques retouches [83] (qui nous paraissent capitales, mais dont les auteurs chrétiens des premiers siècles se doutaient à peine, persuadés qu'ils se contentaient de préciser ce que Platon ou Plotin laissaient dans le vague), le monde des idées, sur lequel était modelé le monde sensible, leur semblait s'accorder à merveille avec le dogme de la création universelle par le Verbe du Dieu unique. Entre tous saint Augustin, gagné à cette vue du monde platonico-chrétienne dès avant sa conversion définitive, l'a fréquemment insérée dans ses œuvres théologiques, et ne l'a jamais reniée. Les allusions qu'il y fait sont innombrables [84]. Nous ne citerons qu'un petit nombre de textes, qui suffiront à montrer l'importance que revêt chez l'évêque d'Hippone cette théorie, qui a passé après lui dans toutes les constructions théologiques d'Occident. L'intervention de Denys n'a consisté, sur ce point encore, qu'à confirmer et accentuer (de façon pas toujours heureuse !) des spéculations déjà acquises et depuis longtemps incorporées dans la pensée catholique commune.

Ce n'est pas, en effet, une opinion philosophique que propose Augustin (peu après son baptême) aux Manichéens : c'est un enseignement de la doctrine catholique (*sententia catholicae disciplinae*), qu'il développe ainsi : « Il y a un Bien suprême, bon par soi et *non par participation* d'un autre bien quelconque, mais bon par sa nature propre et par essence. Et il y a un autre bien, qui est tel *parce qu'il participe au bien* et le possède » (au lieu d'*être* le bien) ; « et ce qu'il possède ainsi, il le tient de ce Bien suprême qui lui donne d'être bon : ce Bien absolu demeurant en lui-même et ne perdant rien (par ce don qu'il fait). Or ce bien dérivé, dont nous venons de parler, s'ap-

83. Il fallait, par exemple, regrouper tout le monde des idées (dont la hiérarchie et les rapports mutuels restent fort vagues chez Platon) dans la seule intelligence divine ; puis refuser toute distinction substantielle entre Dieu et cette Intelligence, autrement dit affirmer la consubstantialité du Père et du Verbe ; puis proclamer que le Dieu unique et absolument premier est en même temps le Démiurge ; enfin préciser que la participation se fait par voie de création *ex nihilo*; que cette création n'est pas éternelle, et qu'elle dépend d'une libre initiative de Dieu qui reste maître de la modifier à son gré (par exemple, après le péché, par toutes les dispositions de sa providence surnaturelle, la prédestination, etc.). On voit que la participation ainsi comprise est devenue substantiellement *chrétienne*, la théorie philosophique y étant constamment soumise à la révélation, corrigée et redressée. C'est bien la captive étrangère, qui rasée, dépouillée de ses vêtements, les ongles rognés, devient digne de demeurer dans la maison de l'Israélite (*Deut.* 21, 12-13).

84. On touche ici du doigt l'insuffisance des tables, par ailleurs si riches, de l'édition bénédictine de saint Augustin : le mot *participatio* n'y figure pas. Et pour *participare* on trouve une seule référence, qui est loin d'être la plus caractéristique, car elle concerne surtout la participation *finale* des bienheureux à la béatitude divine (PL 37, 1906).

pelle *créature* ;... elle est bonne non par nécessité intrinsèque, mais parce que, recevant l'être, elle reçoit du même coup d'être bonne » [85].

Ailleurs il précise comment les créatures participeront au Bien premier qui est Dieu : parce que, d'abord dans la constitution de leur nature, puis dans leur activité, elles seront formées sur le modèle des idées divines, qu'elles imiteront plus ou moins parfaitement : « Il y a, en effet, des *idées*, des formes primordiales (*principales*), qui sont la mesure et la raison des choses ; idées stables, immuables, qui ne reçoivent pas d'autrui leur forme (*quae ipsae formatae non sunt*), éternelles... contenues dans l'intelligence divine. Ces idées n'ont ni commencement ni fin, mais sur leur modèle est formé tout ce qui peut naître et périr... Quel homme façonné par la religion véritable... oserait nier... que tout ce qui existe, chaque être dans son genre et sa nature propres, ait été amené à l'existence par la création et l'action divines, et que tout ce qui vit, tout cet ensemble ordonné de l'univers,... soit gardé, maintenu et gouverné par les lois du Dieu souverain ? Toutes choses ont donc été créées selon des mesures, des *raisons* propres... Où sont ces *raisons*, sinon dans l'intelligence du Créateur ? Et ces raisons primordiales, ces idées éternelles, demeurent immuables : c'est *par participation à ces idées* qu'est produit tout ce qui existe, et de quelque manière qu'il existe » [86].

On ne saurait exagérer l'importance de cette théorie dans la théo-

---

85. « Aliud dicit bonum, quod summe ac per se bonum est, et *non participatione* alicujus boni, sed propria natura et essentia ; aliud, quod *participando* bonum et habendo ; habet autem de illo summo Bono, ut bonum sit, in se tamen manente illo nihilque amittente. Hoc autem bonum, quod postea diximus, creaturam vocat... ; neque naturaliter bona res est, quae cum facta dicitur, utique ut bona esset accepit » (*De moribus Ecclesiae*, lib. II, c. 4 ; PL 32, 1347).

86. « Sunt namque *ideae* principales formae quaedam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae *ipsae formatae non sunt*, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, *quae in divina intelligentia continentur*. Et cum ipsae neque oriantur, neque intereant, *secundum eas* tamen *formari dicitur omne quod oriri et interire potest*, et omne quod oritur et interit... Quis autem religiosus et vera religione imbutus... negare tamen audeat, imo non etiam profiteatur, *omnia quae sunt*, id est, quaecumque in suo genere propria quadam natura continentur, *ut sint, Deo auctore esse procreata*, eoque auctore omnia quae vivunt vivere, atque universalem rerum incolumitatem, ordinemque ipsum... summi Dei legibus contineri et gubernari ?... Singula igitur propriis sunt creata rationibus. Has autem rationes ubi arbitrandum est esse, nisi in ipsa mente Creatoris ?... Quod si hae rerum omnium creandarum creatarumve rationes in divina mente continentur... atque has rerum rationes principales appellat ideas Plato : non solum sunt ideae, sed ipsae verae sunt, quia aeternae sunt, et ejusmodi atque incommutabiles manent ; *quarum participatione* fit ut sit quidquid est, quoquomodo est » (*De div. quaestion. LXXXIII*, q. 41 ; PL 40, 30). On trouvera dans le *De Gen. liber imperfectus*, n. 57-58, un autre passage typique : dans une demi-colonne de Migne le mot *participatio* revient 11 fois (PL 34, 242). Voir encore PL 35, 1579 ; 34, 313, 331-332, 390, 447, etc.

logie de saint Augustin : les conséquences s'étendent de tous côtés, notamment à sa conception de la connaissance humaine, et au rôle de la grâce dans la vie. Si, en effet, tout l'être et tout le bien de la créature provient d'une participation à la source unique et transcendante qui est Dieu, comment ne pas reconnaître que toute connaissance doit dériver d'une illumination du Soleil des intelligences, d'une participation à la Vérité première ? Et comment tout acte bon, vertueux, ne serait-il pas aussi une participation à la Bonté infinie, fruit donc d'une attirance spéciale du Bien premier agissant sur nos volontés ? C'est donc à bon droit que le fameux *Indiculus de gratia Dei* [87] résume la doctrine augustinienne en cette brève sentence : « Nul n'est bon par lui-même ; s'il l'est, c'est qu'il reçoit en don une *participation* de celui qui seul est bon ». De telles affirmations se rencontrent partout dans les œuvres du Docteur de la grâce [88].

Il faut arrêter ces citations. Nous conseillerons seulement au lecteur désireux de plus ample information, de ne pas négliger, parmi les Grecs, saint Grégoire de Nysse, et parmi les Latins Boèce, l'un et l'autre très pénétrés de philosophie, et donc faisant large place à la théorie de la participation. Ce que nous avons cité du seul Augustin nous donne le droit, croyons-nous, de conclure qu'il n'y a aucun motif d'attribuer à une influence dionysienne la place (au total assez restreinte) qu'assigne saint Bernard à l'idée de participation dans sa synthèse doctrinale.

§ 7. — *Gradation des natures ; hiérarchie ; analogie.*

Le P. F. suggère ensuite (sans rien affirmer) que les idées de gradation (*gradualis distinctio...*), de hiérarchie, la notion aussi d'ana-

87. Cet *Indiculus*, on le sait, fut ajouté comme appendice à la lettre du pape saint Célestin aux évêques de Gaule. Voici le texte que nous traduisons : « Neminem esse per semetipsum bonum, nisi *participatione* sui ille donet, qui solus est bonus » (PL 50, 532 A).

88. Par exemple : « Non tamen justitiae retinendae sufficiebat liberum arbitrium, nisi *participatione immutabilis boni* divinum adjutorium praeberetur » (PL 40, 282). Le texte qui me semble le plus significatif se trouve dans le *De div. quaest. LXXXIII*, q. 23-24 : « Illa quae *participatione* sunt vel casta, vel aeterna, vel pulchra, vel bona, vel sapientia, recipiunt... ut possint nec casta esse, nec aeterna, nec pulchra, nec bona, nec sapientia » (PL 40, 16) : car cette participation, œuvre de la grâce, laisse intacte la liberté ; dans ces deux questions le mot de *participation* revient 9 fois. « Anima... *participatione* tamen incommutabilis sapientiae sapiens erit » ; et, un peu plus bas : « nec aliorum *participatione* vel divina, vel sapientia, vel beata sunt » (PL 41, 326). L'intelligence a besoin de l'illumination divine « ut sit *particeps* veritatis » (PL 32, 703) ; les âmes sont renouvelées et deviennent sages « *participatione* manentis in se sapientiae » (PL 32, 741, 746 et 829). On trouvera, en maints autres endroits de l'œuvre augustinienne, l'appel à la théorie de la participation ; par exemple, dans le *De Trinitate*, lib. I, n. 10 ; lib. IV, n. 4 ; lib. V, n. 11 ; lib. VII, n. 2 ; lib. XIII, n. 12 ; lib. XIV, n. 11, 15, 18, 20, 26 ; lib. XV, n. 5 in fine ; *Epist.* 140, passim (PL 33, 542, 559, 561-562, 567-569, 573-575) ; dans le *De civitate*, lib. XXII, c. 30, n. 3, etc.

logie, qui sont familières à Bernard comme à l'Aréopagite, pourraient bien lui venir de quelque contact avec les œuvres de ce dernier, notamment avec les *Noms divins* dont ces idées constituent le thème fondamental.

Qu'il y ait ici ressemblance entre Bernard et Denys, nul ne le niera. Mais, une fois de plus, ne s'explique-t-elle pas, sans recourir à l'action de l'un sur l'autre, par la source commune : la pensée platonicienne organisant les données bibliques ?

a) *La graduation des natures* est une vérité révélée. Le premier chapitre de la Genèse montre une succession ascendante de créatures, dont les six jours distincts soulignent le progrès : les êtres inanimés d'abord, ciel, terre, mers ; puis les herbes et végétaux, suivis par les poissons et les oiseaux ; les animaux terrestres enfin ; en dernier lieu l'homme, roi et maître de toutes les créatures inférieures. Tous les commentateurs de l'Hexaméron ont remarqué cette gradation. D'autres textes scripturaires (par exemple : « Minuisti eum paulo minus ab angelis », *Ps.* 8, 6) ajoutent explicitement, au-dessus de l'homme, les natures angéliques ; et voilà nettement indiqués tous les degrés essentiels de l'univers créé. La théorie de la participation, qui entraîne des degrés variés dans l'être, ne fait donc que donner une systématisation rationnelle à des faits indubitablement révélés.

b) *La hiérarchie, au sens large* [89], ne dit pas autre chose que cette variété des participations à l'être et à la perfection, avec l'interaction mutuelle, les êtres les plus parfaits ayant normalement une influence plus profonde et une sphère d'activité plus étendue que leurs inférieurs ; le tout voulu, établi et soutenu par Dieu, seule source définitive de perfection et d'action. Or tout cela est connu et admis très généralement par les Pères. Saint Augustin remarque qu'un *univers* suppose multiplicité des natures et, par suite, inégalité : « Non essent *omnia*, si essent aequalia : non enim essent multa rerum genera, quibus conficitur *universitas*, primas et secundas et deinceps usque ad ultimas ordinatas habens creaturas : et hoc est quod dicitur *omnia* » (PL 40, 27) [90]. Boèce a tracé, dans une langue plus philosophique, le tableau de ces degrés subordonnés de l'être ; donnons-en les traits

89. Or je ne vois pas chez l'abbé de Clairvaux, qui (sauf erreur de ma part) n'emploie pas le mot de *hiérarchie*, autre chose que cette idée commune de degrés dans l'être et de pouvoirs subordonnés les uns aux autres par la disposition divine. Pour ce qui concerne spécialement les degrés des natures angéliques, nous en dirons un mot, au § 10, à propos de l'angélologie de saint Bernard.

90. Saint Augustin dit encore : « Cum enim Deus summa essentia sit, hoc est summe sit, et ideo immutabilis sit ; rebus, quas ex nihilo creavit, esse dedit, sed non summe esse sicut ipse est ; et aliis dedit esse amplius, aliis minus ; atque ita *naturas essentiarum gradibus ordinavit* » (PL 41, 350).

principaux. Au sommet, l'Unité parfaite, d'où découle tout être et toute unité créée : « Unitas est descendens a prima Unitate quae creavit eam ». Mais toute créature différera nécessairement du créateur : « Sed quia omne creatum diversum est a quo creatum, profecto creata unitas a creante omnino diversa esse debuit ». Et cette diversité, qui la sépare de Dieu, sera d'autant plus grande que chaque créature participera à un moindre degré de l'Être et de l'Unité primordiale : « Quanto enim unaquaeque unitas propinquior fuerit primae et verae unitati, tanto materia formata per illam erit magis una et simplex » [91]. Et Boèce illustre cette théorie par plusieurs comparaisons : l'eau qui, de la source parfaitement limpide, descend vers les vallées et peu à peu se trouble et s'épaissit, jusqu'au marécage final ; ou la lumière qui, devant traverser des milieux de plus en plus denses et opaques, perd peu à peu sa clarté primitive.

c) *Quant à la notion d'analogie*, comment saint Bernard pourrait-il l'ignorer ? Sans elle, pas de théologie possible ! Et si la définition qu'en donne l'abbé de Clairvaux « *similis sed dispar* » rappelle au P. F. le « semblable-dissemblable » de Denys (col. 331), elle se trouve maintes fois chez saint Augustin qui, comparant l'homme à Dieu, voit en lui une « ressemblance inégale » de la Trinité (*imparem... similitudinem* ; *De Trin.*, lib. VII, n. 12 ; PL 42, 946 ; voir aussi lib. X, n. 19, PL 42, 984 : *impar imago*). Et, de façon plus générale, le Docteur africain montre dans cette ressemblance dissemblable une conséquence de la participation : « Illa quae participatione *similia* sunt, recipiunt *dissimilitudinem* » (PL 40, 16) ; ou encore : « Inhorresco in quantum *dissimilis* ei (= Verbo) sum ; inardesco in quantum *similis* ei sum » (PL 32, 813 ; cf. PL 38, 362) [92]. D'ailleurs, à y regarder de plus près, on doit dire que cette définition résulte nécessairement des données bibliques. La Genèse n'enseigne-t-elle pas que Dieu créa Adam « ad *similitudinem* suam » ? Il est clair que cette ressemblance n'entraîne pas égalité. L'homme sera donc à la fois *semblable* à Dieu et inégal, *dissemblable*, « similis sed dispar » ! Et l'on peut affirmer la réciproque : Dieu est semblable de quelque façon à l'âme humaine (c'est le

91. « Et, e converso, quanto remotior fuerit a prima unitate, tanto erit multiplicior et compositior... et sic paulatim descendendo a superiori per unum gradum materiae inferior unitas augetur et multiplicatur quousque perveniatur ad materiam quae sustinet quantitatem », etc. (*De unitate et uno* ; PL 63, 1075-1077).

92. La même idée revient à maintes reprises dans le livre XV *De Trinitate* : « *similitudinem* Verbi Dei, quamvis per multa *dissimilem* » (n. 20 ; PL 42, 1072 ; cf. n. 21, col. 1073 ; n. 24, col. 1077 ; n. 39, col. 1089) ; et encore : « valde *imparem similitudinem* » (n. 43, col. 1090). Claudien Mamert dira de même : « Non est haec (= anima) aequalis Deo, sed *similis* ; itaque similis quantum incorporea incorporeo inferior, quantum creata creatori... ; *dissimilis* quantum mutabilis creatura immutabili creatori dissimilis »(PL 53, 708 B).

thème favori des élévations augustiniennes sur le mystère de la Trinité), et en même temps évidemment dissemblable : et voilà la doctrine de l'analogie. Bien d'autres passages de la sainte Écriture, spécialement dans la *Sagesse* et l'épître aux Romains, ont généralisé ce procédé de raisonnement : par les œuvres créées on doit arriver à connaître quelque chose de l'Ouvrier. L'analogie n'a donc pas attendu l'Aréopagite pour exister, ni même pour trouver sa définition et ses lois.

§ 8 — *Bernard insinue-t-il qu'il a lu Denys ?*

Le P. F. continue : « Après une longue énumération des prérogatives angéliques, saint Bernard avoue : haec omnia legendo comperimus (*De consider.* V, 4, 7, 791 c). Est-ce chez Denys, comme les précédents rapprochements semblent autoriser à le penser » ? (col. 331).

Le lecteur qui aura eu la patience de nous suivre dans l'examen que nous venons de faire de ces rapprochements sera sans doute peu enclin à voir dans ce « legimus » l'aveu d'une imitation des œuvres dionysiennes. Pour en juger avec plus de pertinence, il convient d'instituer une rapide enquête sur l'emploi que fait Bernard de ce terme *legimus*. Il en ressortira nettement, croyons-nous, que ni l'usage habituel du Docteur cistercien, ni surtout le contexte qui entoure le mot *legimus* dans le passage cité, ne favorisent la conjecture du P. F.

Dans notre étude sur l'angélologie de l'abbé de Clairvaux [93] nous avons déjà esquissé cette enquête ; des recherches ultérieures ont confirmé notre persuasion : Bernard emploie normalement le verbe *legere*, sans référence à un auteur ou à un livre, quand il veut faire appel à la sainte Écriture. Habitude facile à justifier. On lit ce qui est écrit. Or l'écriture par excellence n'est-elle pas la Bible ? Par suite, dire « c'est écrit », sans indication de livre, signifiera suffisamment qu'il s'agit des livres saints. De même on dira « j'ai lu », ou « on lit », sans ajouter où ; tout le monde comprendra : on a *lu* ce qui est *écrit*, donc dans l'Écriture. *Legimus* ou *legitur* devient ainsi un substitut de *scriptum est*, formule que Bernard par souci de style ne veut pas répéter sans cesse. Ce procédé ne lui est d'ailleurs pas particulier : j'en ai trouvé de très nombreux exemples chez saint Ambroise, qui (on le sait) aime à soigner son style [94]. Cet usage n'est pas inconnu de saint Augustin : « Nisi *legissem* (= dans la Genèse), per me ipse

93. *La doctrine des anges...*, p. 117, note 3.

94. Par exemple, dans le *De officiis*, lib. I, c. 8 : « *Legimus* (= dans l'évangile) igitur officium dici a nobis posse » (PL 16, 31) ; c. 12 : « Cum *legeris* quia (suit une citation de saint Luc) » (PL 16, 36D). En feuilletant rapidement quelques œuvres du saint Docteur, j'ai relevé 3 autres cas du même emploi de « legere » dans le *De officiis*, 2 dans le *De mysteriis*, 3 dans le *De Joseph*, etc.

scire non possem » (PL 44, 525), qui dit aussi : « Nostis quia legistis » (PL 35, 1468) ; ni de Claudien Mamert (PL 53, 756 B). Quant à S. Bernard, aux 10 références à ses œuvres qu'énumérait mon mémoire de 1953 (voir plus haut, note 93), je puis ajouter encore de nombreux passages [95]. Il s'agit donc bien d'une tournure de style nettement caractérisée, et qui permet de se prononcer avec une certitude très solide.

Dans le cas particulier du texte du *De consideratione*, allégué par le P. F., il paraît hors de doute que c'est bien dans la Bible que Bernard affirme avoir « lu » toutes ces prérogatives des anges. Sa phrase, en effet, est celle-ci : « Haec omnia *legendo* comperimus, *fide tenemus* ». Or seule la sainte Écriture nous donne des enseignements qui exigent la *foi* ; si l'abbé de Clairvaux avait lu tout cela chez Denys, ou chez n'importe quel autre auteur, jamais il ne dirait qu'il tient cette doctrine *par la foi*. Ce qui a pu prêter à équivoque, c'est que ces prérogatives angéliques sont exprimées souvent en termes non scripturaires, saint Bernard ayant voulu résumer en quelques mots précis les données nombreuses et parfois assez vagues contenues dans les livres sacrés. Mais la doctrine, ainsi ramassée en termes concis et propres au Docteur cistercien, est bien celle de l'Écriture [96]. La chose paraîtra plus évidente encore, si l'on remarque que, dans ce chapitre 4, Ber-

95. Dans le 3e sermon sur le *Missus est*, n. 7, « Ubi *legeras*... » est répété 4 fois ; et au n. 11, « Duos Jesus *lego* ». Voir *De gradibus humilitatis*, c. 3, n. 8 ; c. 8, n. 22 (cinq fois) et n. 23 ; c. 9, n. 25. *De gratia et lib. arb.*, c. 9, n. 30. *De diligendo Deo*, c. 3, n. 10 ; c. 14, n. 38. *Serm.* 27 *in Cantica*, n. 3 ; *Serm.* 83, n. 4, etc.

96. On objectera peut-être le *corpore aethereos*, qui nous paraît difficile à justifier par l'Écriture ! Or, au contraire, on doit trouver là un argument décisif pour écarter Denys et rapporter tout cet enseignement à la lecture des livres saints. Bernard, en effet, comme la majorité des Pères anciens, latins ou grecs, croyait bien puiser dans la Bible la doctrine de la corporéité des anges ; leurs corps étaient seulement d'une autre matière plus subtile, que le Docteur cistercien (avec beaucoup d'autres) qualifie d'*éthérée*. En quoi il pense suivre la Bible ; le Psaume 103, 4 (et *Hebr.* 1, 7) ne dit-il pas que Dieu fait de ses anges une flamme de feu ? Dans les cadres de la physique antique cela signifiait qu'ils appartiennent à la sphère du feu, c'est-à-dire de l'*éther* ; et donc le corps angélique devait être éthéré, fait de la matière la plus noble, la plus subtile, possédant clarté et pouvoir dévorant du feu. Cela semblait si clairement résulter de l'Écriture que Bernard, dans son premier mouvement, met ce corps éthéré parmi les vérités *de foi* (« *fide* tenemus »). Puis il se ravise ; sachant que certains Pères et théologiens ont douté de ce corps, ou de sa nature, il concède qu'il n'y a là peut-être qu'une opinion (« si quis inter *opinabilia* magis id ponendum censuerit, non contendo »). Mais s'il a pu songer un seul instant à faire de cette opinion une vérité de foi, c'est assurément qu'il s'imaginait la *lire* dans les saintes lettres. Et, d'autre part, il affirme bien que toutes ces qualités des anges (*omnia*) il les a *lues* ; comment aurait-il pu lire rien de tel dans le *corpus* dionysien, alors que tout y proclame la doctrine opposée, l'incorporéité des anges ? Voir sur ce point *La doctrine des anges...*, p. 115-121.

nard oppose à plusieurs reprises ce qui est *de foi* et ce qui est seulement conjecture ou raisonnement humain.

§ 9. — *La bibliothèque de Clairvaux possédait-elle les œuvres de Denys ?*

Le P. F., afin de rendre plus vraisemblable l'influence de l'Aréopagite sur le saint Abbé, avance ensuite que l'ancien catalogue de la bibliothèque de Clairvaux « révèle... l'existence de plusieurs manuscrits des travaux de Jean Scot sur Denys (actuellement à Troyes, ms. 841) », de sorte que saint Bernard « a pu connaître le prétendu Aréopagite par l'intermédiaire d'Érigène » (col. 331).

A quoi nous répondrons, comme en 1953 [97], qu'il nous paraît « hautement vraisemblable... que Bernard ait lu quelque chose des écrits dionysiens » ; mais nous ne voyons rien qui le *démontre* avec certitude. Et rien ne permet d'affirmer que la bibliothèque de Clairvaux possédait, au temps de son saint fondateur, les « travaux de Jean Scot sur Denys ». Le ms. *841* de Troyes, dont saint Bernard, pense le P. F., aurait pu se servir, ne peut en aucun cas être antérieur à 1167 ; et même, selon les meilleurs juges, il faudrait le dater — comme nous l'indiquions déjà — du XIII[e] siècle à ses débuts ou, au plus tôt, des dernières années du XII[e]. Ceci pour deux raisons.

a) *D'abord, en raison de son contenu.*

Le ms. *841* de Troyes n'avait obtenu qu'une notice très sommaire et inexacte dans le Catalogue de 1855 [98]. Il a heureusement été examiné de très près par le P. H.-F. Dondaine O. P. [99], qui a donné sur son contenu les précisions les plus minutieuses. Le savant dominicain y reconnaît un exemplaire de ce qu'il appelle « le corpus dionysien de Paris au XIII[e] siècle », dans sa forme encore incomplète (il y manque l'*Extractio* de Thomas Gallus). Je fais grâce au lecteur de la description détaillée de ce codex, puisqu'on peut facilement la trouver dans le livre du P. Dondaine. Ce qu'il faut en retenir, c'est que le ms. *841* contient non seulement la traduction des œuvres de Denys par Jean Sarrazin (qu'on s'accorde à considérer comme terminée en 1167), mais aussi, dans sa première moitié, les mêmes œuvres dans la version de Scot Érigène, accompagnée de multiples gloses et commentaires, et notamment de ce que le P. Dondaine appelle « la glose E' », où il est fait usage de la traduction de Sarrazin. L'ensemble du manuscrit

97. *La doctrine des anges...*, p. 133.

98. *Catalogue général des manuscrits des Bibliothèques publiques des Départements* (série in 4°), t. II, Paris 1855. Ce catalogue a été rédigé par Harmand. La notice du ms. *841* est aux p. 348-349.

99. Dans son livre *Le corpus dionysien de l'Université de Paris au XIII[e] siècle*, Rome 1953, surtout aux p. 73-74 (avec renvoi aux p. 15-20), 89 et sv., 99, 121-122.

est donc certainement postérieur à 1167. Le P. Dondaine le place au XIII^e siècle ; pour diverses raisons, et surtout à cause de cette *glose E'* qui lui semble en rapport avec la « lecture » faite à Paris par Albert le Grand des œuvres dionysiennes (avant l'automne 1248), il incline à situer le ms. *841* « au voisinage de la décade » 1240-1250 [100]. Les arguments du docte dominicain ne sont peut-être pas tous probants, ni n'imposent absolument une date si tardive ; il paraît néanmoins difficile de croire que le codex *841* ait été écrit au XII^e siècle finissant. On le croirait volontiers copié aux environs de 1225, date où Honorius III prend position contre l'Érigène [101] : ce qui expliquerait que les larges extraits du *De divisione naturae*, contenus dans les gloses, soient pudiquement voilés du nom de Maxime [102].

b) *Pour des raisons paléographiques.*

A ces raisons basées sur le contenu du ms. *841*, nous avons voulu joindre celles que pourrait suggérer l'examen paléographique. Nous nous sommes donc adressés à un des meilleurs connaisseurs des manuscrits de cette époque, M. Gilbert Ouy, bibliothécaire au Département des manuscrits latins de la Bibliothèque nationale. Il a bien voulu étudier soigneusement ce codex claravallien, et voici le résultat de son expertise : « En ce qui me concerne, il me semble que le ms. *Troyes 841* est caractéristique de ce que j'appellerais volontiers le 'style Philippe-Auguste' [103] ; je le situerais *plutôt vers la fin du règne.* Ce qui me frappe, c'est la coexistence de formes encore purement romanes avec d'autres pleinement gothiques déjà. Certaines mains — celles, sans doute, de personnages âgés — sont encore très archaïques : c'est le cas du correcteur qui a corrigé bon nombre d'oublis et de bourdons... L'examen de la décoration peinte — qui me paraît dénoter une visible influence anglaise — semble confirmer les indications fournies par les écritures. L'écriture cursive qui apparaît fréquemment dans les marges est, non pas *influencée* par l'Angleterre comme j'étais en train de l'écrire après un trop rapide examen, mais *purement anglaise.* A mon avis, nous avons affaire à un ms. anglais.

---

100. *Le corpus dionysien de l'Université de Paris...*, p. 106 et 108.

101. Condamnation du *Perifisis*, le 23 janvier 1225 ; *Chartularium Universit. Parisiensis*, Pars I, n. 50, tome I, p. 106-107.

102. *Le corpus dionysien...*, p. 84-89. Le P. Dondaine (p. 89, note 67) estime que ces gloses pseudo-maximiennes sont postérieures à 1210, et même, probablement, à 1225. — Cependant la condamnation romaine mentionne et confirme une sentence antérieure du concile provincial de Sens. La hiérarchie (et sans doute aussi les maîtres parisiens) s'était donc déjà opposée, avant 1225, aux doctrines de Jean Scot. La dissimulation de celles-ci sous le nom de Maxime peut donc avoir précédé la date de 1225.

103. Philippe-Auguste, on le sait, a régné de 1180 à 1223.

A-t-il été exécuté en Angleterre ? Ce n'est pas sûr : il y avait beaucoup d'Anglais en France vers 1200 »[104]. Or ce jugement d'un expert des plus qualifiés s'accorde avec celui du catalogue (si imparfait soit-il) de Troyes, avec aussi l'opinion du P. Dondaine, pour placer ce manuscrit au XIII^e siècle ; et il ne contredit pas vraiment, croyons-nous, le sentiment de dom Wilmart bien compris[105].

Ajoutons que M. l'abbé Roger Baron, spécialiste de Hugues de Saint-Victor, et qui à ce titre a beaucoup fréquenté les manuscrits du XII^e siècle, nous confie son impression bien nette : ce codex *841* n'est pas du XII^e siècle. Nous pensons donc que le débat est clos.

§ 10. — *Angélologie.*

Le P. F. passe ensuite à l'angélologie (col. 331-332). Il commence par concéder que de sérieuses différences séparent, sur ce chapitre, le Docteur cistercien et l'Aréopagite. Il note trois points où la contra-

---

104. Lettre à dom Grégoire Poras, du 17 février 1958. Nous exprimons à M. Gilbert Ouy notre reconnaissance pour la grande obligeance qu'il nous a témoignée en cette occasion. Son analyse de l'écriture du ms. *841* sera certainement appréciée par tous ceux qui s'intéressent aux œuvres de Denys et aux manuscrits de Clairvaux.

105. Le précieux mémoire de dom A. WILMART sur *L'ancienne bibliothèque de Clairvaux* a été reproduit dans les *Collectanea Ordinis Cisterciensium reformatorum* 11 (1949) p. 101-127 et 301-319. Le grand érudit, comparant d'une part l'Inventaire de 1472, et d'autre part un fragment important d'un ancien catalogue remontant au XII^e siècle, a pu identifier un nombre considérable (quelque 1200) de manuscrits claravalliens répondant au signalement minutieux de l'Inventaire, et parmi eux un groupe notable de volumes bibliques et patristiques qui devaient figurer dans la bibliothèque du monastère dès la première moitié du XII^e siècle et représentent un fonds réuni par les soins de saint Bernard. De plus, il a cru pouvoir (sur des bases moins certaines, et qu'il n'explique pas très clairement) évaluer à 340 environ (p. 125) le nombre des manuscrits existant à Clairvaux à la fin du XII^e siècle et qui nous sont parvenus. C'est parmi ces derniers qu'il a mentionné (p. 307, n° 89) le ms. *841* de Troyes. Il faut noter pourtant : 1) que ce ms. ne figure pas sur le fragment de catalogue du XII^e siècle ; 2) que dom Wilmart n'a donné aucune date précise pour ce codex ; 3) que rien n'indique qu'il l'ait étudié de près ; 4) qu'il n'a pas cru devoir rectifier (comme il l'a fait pour d'autres) la notice d'Harmand, dans le catalogue des manuscrits de Troyes (Paris 1855), qui l'assigne au XIII^e siècle. On conjecturerait volontiers que dom Wilmart ne considérait pas cette notice comme notablement inexacte. Il n'y a donc pas de contradiction importante entre l'avis de M. Ouy et celui de dom Wilmart. En acceptant ce que semble supposer ce dernier, à savoir que ce ms. *841* appartenait à la bibliothèque de Clairvaux *à la fin* du XII^e siècle, soit vers 1200, on peut admettre qu'il a été copié vers 1190-95, donc en plein règne de Philippe-Auguste. M. Ouy opinerait plutôt pour une date un peu plus récente. Mais un écart de 10 ou 15 ans est chose minime et difficilement discernable par la seule paléographie. Par contre, dater ce ms. de la première moitié du XII^e siècle s'oppose absolument à l'avis autorisé de l'expert ; et je ne vois *pas un mot* dans le mémoire de dom Wilmart qui puisse appuyer une telle assertion.

diction est patente : classification des chœurs angéliques, immatérialité des anges, principe de hiérarchie exigeant que la perfection descende aux inférieurs en passant par tous les degrés supérieurs [106]. Il aurait pu y ajouter un quatrième point : la division des neuf chœurs angéliques en trois triades, sur laquelle insiste tant le Pseudo-Denys, et qu'ignore Bernard ; M. le chanoine René Roques a justement montré l'importance que revêt, aux yeux de Denys (imitateur en cela de Proclus et de Jamblique), cette disposition harmonieuse du monde céleste en triades [107].

Néanmoins le P. F. croit pouvoir relever aussi certaines resssemblances entre Bernard et le Pseudo-Denys, qui décèleraient une influence de celui-ci.

a) Ainsi, dans le premier sermon *Super Missus est* (n. 2 ; PL 183, 57 A), d'une part Bernard maintient le sens obvie de l'Écriture, affirmant que Dieu lui-même envoie à Marie l'ange Gabriel (ce qui va contre la théorie dionysienne, qui voudrait que l'ordre divin passât par tous les degrés de la hiérarchie céleste avant de parvenir à l'ange exécuteur) ; et d'autre part il ne doit pas ignorer cette théorie, puisqu'il remarque : « Non ab alio aliquo forte excellentiori se (*ut assolet*) spiritu, sed ab ipso Deo mitti perhibetur ».

Il est facile de répondre : 1) que Bernard avait lu saint Grégoire le Grand. Celui-ci, dans sa célèbre homélie 34 sur les Évangiles (n. 13 ; PL 76, 1255 A), où il traite longuement des anges et de leur distribution en diverses classes, écrivait : « Hoc tamen *certissime scimus, quia... alii spiritus alios mittunt* » ; et il en donne pour preuve le passage de Zacharie où un ange dit à un autre : « Curre et loquere ad puerum istum » (*Zach.* 2, 3-4). Sur quoi le saint Pape remarque : lorsqu'un ange dit à un autre ange : « Cours et parle », impossible de douter que l'un envoie l'autre (dubium non est quia alius alium *mittit*), et que celui qui envoie et donne l'ordre est supérieur à celui qui le reçoit ; — 2) que toute la tradition parle des *armées* angéliques ; la liturgie nous fait chanter, en de nombreuses préfaces, « cumque omni *militia caelestis exercitus* ». Or, dans toute armée il y a des grades, des supérieurs et des inférieurs. Et le propre de ces supérieurs est de pouvoir commander à leurs subordonnés : « Moi, qui ne suis qu'un subalterne, disait le centurion de l'évangile, j'ai sous moi des soldats et je dis à l'un : Va ! et il va ; et à un autre : Viens ! et il vient » (*Mt.*

106. Ce sont précisément les trois points que nous avons amplement développés dans notre travail de 1953 : *La doctrine des anges...*, p. 115-121 (= immatérialité) ; p. 121-128 (= les neuf chœurs) ; p. 128-132 (= principe de hiérarchie).

107. Voir, par exemple, *Dictionn. de Spirit.*, t. III, art. *Denys l'Aréopagite*, col. 266-270 ; voir aussi ce que dit le P. Arnou S. J., dans *Dictionn. Théol. cath.*, t. XII, col. 2285-2286 (art. *Platonisme des Pères*).

8, 9 ; trad. E. Osty). Mais si le général peut donner directement des ordres à un simple soldat ou charger de cette mission un colonel ou autre officier supérieur, le plus ordinairement (*ut assolet* !) il laissera ce soin à des grades inférieurs, sous-lieutenant, voire caporal. Le simple bon sens, et l'analogie des choses humaines, permettent de conjecturer qu'il n'en va pas autrement dans le monde angélique. Dieu peut, certes, envoyer des messagers pris en n'importe quel chœur, du plus élevé au plus humble ; mais souvent aussi, et sans doute en règle ordinaire (*ut assolet*), il se servira des intermédiaires, et c'est un ange des rangs supérieurs qui enverra un de ses inférieurs.

Je pense donc que l'abbé de Clairvaux ne fait aucune allusion aux théories dionysiennes, sinon peut-être pour contredire (à l'exemple de saint Grégoire) [108] la prétendue loi de hiérarchie, qui interdisait à Dieu de commander directement à un ange inférieur sans passer par toute la série des intermédiaires, ou d'envoyer en mission quelque membre des classes supérieures.

b) La deuxième similitude se trouverait dans le sermon 41 sur le *Cantique* (n. 3-4) : le rôle que Bernard y assigne aux anges dans la contemplation humaine semble au P. F. assez proche de ce que Denys attribue, de son côté, au ministère angélique.

Ayant relu ce texte du sermon 41, j'avoue y trouver une doctrine très différente de celle de l'Aréopagite. Saint Bernard distingue dans l'acte de la contemplation deux aspects ou, si l'on veut, deux moments. Le rayon d'abord de la splendeur divine subitement, pour de courts instants, viendra briller aux yeux de l'âme soulevée au-dessus d'elle-même ; cet éclair très pur, dépouillé de toute forme, ineffable, ne peut provenir que de Dieu seul : « *Dei esse*, quod purum et absque omni phantasia corporearum imaginum cernitur » (n. 4). Puis, aussitôt, apparaissent dans l'âme des images, des similitudes, des mots, qui revêtent et tempèrent la lumière indicible, permettant ainsi de la communiquer ; c'est là ce que saint Bernard attribuerait volontiers aux bons offices des anges. Leur rôle ne serait donc nullement, comme le supposent les développements de la *Hiérarchie céleste*, de transmettre à l'âme la lumière divine elle-même, mais consisterait, bien plus humblement, une fois le sommet de l'esprit déjà illuminé directement par l'action de Dieu lui-même, à lui présenter des images, des concepts, des vocables, pour l'aider à traduire ce qui a été perçu (sans leur entremise) par cet *apex mentis* qui est au-dessus de toute conception et de toute forme imaginable. Tout ce beau passage du sermon 41, comme tant d'autres dans cet immortel commentaire du *Cantique*, rend le son indéniable d'une expérience personnelle ; les théories n'y

108. Voir *La doctrine des anges...*, p. 127 et 129.

apparaissent que fort peu. Rien de plus différent des œuvres dionysiennes, où les thèmes métaphysiques tiennent la première place et déroulent impitoyablement leurs considérations, loin de toute réalité concrète. Nous exceptons, assurément, la *Théologie mystique* qui, malgré ses réminiscences néoplatoniciennes, paraît beaucoup plus proche de la vie réelle de l'âme ; mais justement elle ne donne aucun rôle aux anges dans une contemplation qui se passe tout entière entre l'âme, dépouillée de toutes formes et figures quelconques, et le rayon de la ténèbre divine qui vient la toucher et l'élever au-dessus d'elle-même [109].

c) Le P. F. parle ensuite d'après saint Bernard des apparitions des anges dans l'Ancien ou le Nouveau Testament, et des bons offices des anges gardiens : Denys aussi en a traité. Certes ! Mais combien d'autres avant lui et mieux que lui ! Le P. J. Daniélou S. J., ayant diligemment étudié cette question dans son petit livre *Les anges et leur mission, d'après les Pères de l'Église* (Chèvetogne 1952), nous nous contenterons d'y renvoyer le lecteur. Il s'y convaincra vite, croyons-nous, que l'abbé de Clairvaux n'avait nul besoin de chercher sa doctrine des anges gardiens dans les écrits du Pseudo-Denys.

§ 11. — *Comparaison entre hiérarchie ecclésiastique et hiérarchie angélique.*

Au livre III du *De consideratione* (c. 4, n. 14 et 17-18 ; PL 182, 766 D, 768 BD-769 A) saint Bernard, voulant persuader le pape des inconvénients de l'exemption, et en général de la centralisation qui fait régler par Rome ce qui normalement devrait ressortir aux pouvoirs inférieurs, lui conseille de respecter les degrés de la juridiction ecclésiastique, parce que, dit-il, *son exemplaire est au ciel.* Le P. F. suggère que « ce parallèle entre la hiérarchie céleste et la hiérarchie ecclésiastique est tout ce qu'il y a de plus dionysien » (col. 332).

Nous avouons incliner, nous aussi vers cette solution. Car nous n'avons trouvé dans la littérature patristique ancienne que deux endroits [110] où ce parallélisme est insinué. Le premier, le plus net, n'a que peu de développement ; c'est le passage suivant de Clément d'Alexandrie : « Hic quoque in Ecclesia progressiones episcoporum, presbyterorum, diaconorum sunt, ut arbitror, *imitationes gloriae angelicae,* et illius œconomiae ac dispensationis... » (*Stromat.* VI, c. 13 ; PG 9, 328 C). Le second, au contraire, qu'on trouve chez Grégoire le Grand, a beaucoup d'ampleur. Le saint pape, ayant posé

109. Nous avons développé davantage ce point dans *La doctrine des anges...*, p. 129-132.

110. D'autres, plus versés dans la patristique, seront peut-être plus heureux ; aussi ne donnons-nous notre avis que comme une opinion sujette à révision.

en principe que la connaissance des divers chœurs angéliques doit se refléter dans notre vie (« debemus et nos aliquid ex illis distinctionibus supernorum civium ad usum nostrae conversationis trahere »), parcourt les neuf classes des anges et montre comment dans l'Église correspond à chacune d'entre elles une catégorie d'hommes doués de telle vertu, de tel charisme spécial [111]. Mais cette comparaison porte en somme sur diverses sortes d'âmes et sur leur valeur morale et spirituelle, plutôt que sur leur fonction hiérarchique dans l'Église [112]. De sorte que ces textes ne préfigurent que de façon imparfaite le parallélisme qu'instituera saint Bernard.

Sans doute celui-ci semble-t-il appuyé uniquement sur des citations bibliques. L'abbé de Clairvaux, selon sa coutume, ne se réclame que de la parole de Dieu. Voici la marche de sa démonstration : les degrés des dignités ecclésiales ont été établis par le Christ (*I Cor.* 12, 28-30; *Eph.* 4, 11-16) ; or le Fils ne fait rien de lui-même, mais seulement ce qu'il voit faire à son Père céleste (*Jo.* 5, 19) ; c'est donc au ciel qu'a été décrétée cette institution, au ciel qu'il faut chercher son exemplaire (*Ex.* 25, 40) ; ce qui suggère que les degrés de la Jérusalem terrestre doivent être analogues à ceux de la Jérusalem céleste (*Apoc.* 21, 2). Cet enchaînement de textes sacrés représente-t-il le cheminement réel de la pensée bernardine ? Ou faut-il n'y voir qu'une justification après coup, par références scripturaires, d'une théorie dont Denys aurait fourni l'idée première ? Débat difficile à trancher ! L'une et l'autre solution paraît défendable.

Sans la considérer comme certaine, j'admettrais volontiers, pour ma part, une influence dionysienne, mais sous le bénéfice des remarques suivantes. Si l'on confronte le détail de la hiérarchie ecclésiale, selon le tableau dressé par Bernard, avec les triades que l'Aréopagite, fidèle à son système, a voulu retrouver dans les rangs de l'Église, on voit aussitôt qu'il n'y a aucune concordance. Les degrés de Bernard (pape, primats ou patriarches, archevêques, évêques, prêtres ou abbés, et autres) [113] ne répondent nullement à ceux de Denys (triade initiatrice : évêques, prêtres, ministres; triade initiée : moines, peuple

111. *Homil.* 34 *in Evang.*, n. 11 (PL 76, 1252-1253).

112. Je laisse de côté saint Maxime, qui dans ses gloses sur la *Hiérarchie céleste* a brièvement exprimé la théorie du parallélisme entre les degrés de la cité céleste et ceux de l'Église (PG 4, 33C ; cf. 161A). Si, en effet, Bernard avait emprunté cette idée à saint Maxime, il n'aurait guère pu le faire sans lire le texte de Denys. Et de toute façon il resterait que la source (au moins médiate) de ce passage du livre du *De consideratione* serait encore l'Aréopagite. C'est pour cette raison que nulle part (on l'aura remarqué) nous n'avons fait état des œuvres de Scot Érigène, ni du commentaire de Hugues de Saint-Victor sur la *Hiérarchie céleste* : les lire équivaut pratiquement à lire Denys lui-même.

113. *De consideratione*, lib. III, c. 4, n. 14 et 17-18 (PL 182, 766D ; 768-769).

saint, ordres purifiés) [114]. De sorte que, si l'abbé de Clairvaux a réellement emprunté quelque chose au Pseudo-Aréopagite, c'est *uniquement l'idée de comparer* à l'ordre immuable des chœurs célestes les rangs des dignités ecclésiales [115]. Or il a fort bien pu concevoir l'idée de cette comparaison sans avoir lu une ligne du *corpus* dionysien : il suffirait en somme qu'il ait connu les deux titres parallèles, *Hiérarchie céleste* et *Hiérarchie ecclésiastique*. Et tout porte à croire qu'il a connu au moins cela.

Une influence dionysienne, suggérant l'idée de ce parallèle, apparaît donc comme sérieusement probable. Même en ce cas, rien ne permet d'affirmer une lecture des textes eux-mêmes du Pseudo-Aréopagite.

§ 12. — *Quatre degrés dans les natures créées ; quatre sortes d'esprits.*

Le P. F. croit ensuite retrouver une doctrine dionysienne dans l'affirmation que les créatures se divisent en quatre grandes classes ; ou encore qu'il y a quatre sortes d'*esprits*, « pecoris, noster, angelicus et qui condidit istos » (col. 332-333).

a) *Pour la division des êtres en quatre degrés* métaphysiques, elle est bien connue de la patristique occidentale (pour ne rien dire de ses origines philosophiques, ni de ses témoins parmi les Pères grecs). Saint Augustin, par exemple, écrivait : « Habemus... esse cum lignis et lapidibus, vivere cum arboribus, sentire cum bestiis, intelligere cum angelis » (*Serm.* 43, n. 4 ; PL 38, 255 ; l'idée est plus développée au n. 3). L'homme, dit à son tour Claudien Mamert, doit rendre grâces à son créateur qui lui a donné « essentiam cum lapidibus, vitam seminalem cum herbis et arboribus, vitam sensualem... cum pecudibus, vitam rationalem cum angelis » (PL 53, 723B ; longs développements 723-728 ; 778-779). Saint Grégoire le Grand donne la même doctrine, presque dans les mêmes termes qu'Augustin (*Homil. 29 in Evang.*, n. 2 ; PL 76, 1214 B). Saint Bernard n'avait donc pas besoin de Denys pour connaître cette division quadripartite.

b) *Quant aux quatre sortes d'esprits*, la recherche de leur origine paraît un peu plus compliquée. « Quatuor spirituum genera nota sunt vobis : pecoris, noster, angelicus et qui condidit istos ». Cette phrase, où l'abbé de Clairvaux pensait ne rien énoncer qui ne fût connu de tous ses moines (« nota sunt vobis »), nous étonne au con-

114. Je suis M. R. Roques, art. *Denys l'Aréopagite*, dans *Dictionn. de Spirit.*, t. III, col. 270-272.

115. Le fait de la distinction de divers ordres dans l'Église, et de l'origine divine de cette distinction, est une donnée traditionnelle admise par tous. Les préfaces d'ordination, notamment celle des diacres, proclament que Dieu est « honorum dator, ordinum distributor, officiorumque dispositor » (PL 55, 115 A ; 115 D-116 A ; 113 C).

traire : l'expression « spiritus *pecoris* » nous semble insolite. Si l'on parle, en effet, de l'*âme* des animaux, voire des plantes, le mot de *spiritus* appliqué aux bêtes ne se rencontre guère de nos jours. Et la Bible, dont Bernard aime suivre le vocabulaire, ne contient qu'une formule assez voisine, ce passage de l'Ecclésiaste : « Quis novit si spiritus filiorum Adam ascendat sursum, et si *spiritus jumentorum* descendat deorsum ? » (*Eccl.* 3, 21). Mais pourquoi Bernard préfère-t-il dire « spiritus *pecoris* », au lieu de *jumentorum*, et semble-t-il affirmer que cette expression est familière à ses auditeurs ?

Le problème s'éclaire si l'on se reporte à saint Augustin. En maintes occasions l'évêque d'Hippone explique les sens variés que prend, dans les Écritures, le mot « spiritus ». Et le plus souvent, parmi ces acceptions diverses, figure l'âme des animaux sans raison, le « spiritus *pecoris* ». Car le Docteur africain, au lieu du « spiritus *jumentorum* » de la Vulgate, lisait dans son ancienne version de la Bible : « et *spiritus pecoris* si descendat ipse deorsum ». On trouve donc chez lui, de façon courante, l'expression « spiritus pecoris » qui nous surprenait [116]. Seulement, avec sa subtilité et son érudition coutumières, Augustin multiplie les sens possibles de *spiritus* : on en peut compter jusqu'à sept. Et jamais, à ma connaissance, il ne les réduit nettement aux seules quatre espèces que retiendra l'abbé de Clairvaux. Si, par suite, l'influence augustinienne me paraît attestée par le terme « spiritus pecoris » (qui, avec la victoire de la Vulgate, de plus en plus complète à partir de la fin du V^e^ siècle, tend à disparaître), on peut se demander si ce choix de quatre sortes d'esprits a été opéré par le Docteur cistercien directement à partir des œuvres d'Augustin, avec cette souveraine indépendance qu'il montre dans l'utilisation des travaux de ses prédécesseurs, ou si au contraire ce choix lui a été inspiré par la tradition.

Or cette distinction de quatre sortes d'esprits seulement se trouve chez saint Fulgence, fidèle disciple et abréviateur du Docteur d'Hippone, et dans une œuvre extrêmement célèbre, le *De fide ad Petrum* (n. 28-30 ; PL 65, 685-686), mais sans l'expression caractéristique « spiritus *pecoris* ». Elle résulte aussi clairement des analyses, plus subtiles et prolixes, de Claudien Mamert [117], auteur fort apprécié à Clairvaux, et dont nous croyons sentir l'influence dans le sermon 5 sur le *Cantique* [118].

---

116. Par exemple : PL 33, 1044 ; 34, 460 ; 38, 717 ; 42, 1053 ; 44, 546, etc.

117. Pour trouver les quatre esprits, il faut rapprocher PL 53, 779-780 (*spiritus pecoris*, esprit raisonnable, Dieu) et les nombreux passages où il est question des anges, par ex. 714-717, 766, etc. On aura remarqué que, à la différence de Fulgence, Claudien Mamert a (au moins une fois) le *spiritus pecoris* ; c'est qu'il écrit dans le troisième quart du V^e^ siècle, et il affectionne tous les archaïsmes. Fulgence écrit dans la première moitié du VI^e^ siècle : la Vulgate alors a triomphé.

118. Que Claudien Mamert fût tenu en haute estime dans l'entourage immédiat de Bernard, cela résulte de ce qu'en dit le fameux et peu fidèle secrétaire du saint

Quoi qu'il en soit, on ne peut douter que saint Bernard ait trouvé dans ses prédécesseurs, et notamment chez saint Augustin, tous les traits de ce tableau des différentes sortes d'esprits, sans avoir à recourir aux œuvres de Denys.

§ 13. — *Homme, milieu de l'univers.*

Que l'homme, de par sa nature même, doive être considéré comme le *milieu* de l'univers créé, touchant à la fois ce qui est le plus bas, les corps, et ce qu'il y a de plus élevé, les esprits, voilà à coup sûr un lieu commun de la philosophie et de toute la tradition patristique.

Quelques textes suffiront à le montrer. Celui-ci de saint Grégoire de Nysse : « Inter duo extreme dissidentia, naturam videlicet divinam... et alteram carentem ratione ac belluinam, *medium* hominem esse » [119]. Et ceux-ci de saint Augustin : « Homo *medium* quiddam est, sed inter pecora et angelos » ; « Hominem vero, cujus naturam quodammodo *mediam* inter angelos bestiasque condebat... » ; « Vita hominum *media* est inter angelorum et pecorum » [120].

Nous n'insisterons pas davantage sur les derniers aspects de la pensée bernardine que signale le P. F. (col. 333) : « La purification, les ailes, l'envol, l'extase (*excessus*), même une certaine dépréciation des moyens naturels de connaître Dieu, apparentée sans doute à la théologie négative... », car lui-même a compris combien ces métaphores et ces idées étaient le bien commun de tous les auteurs ascétiques et de la patristique tant grecque que latine. Aussi ajoute-t-il : « autant d'idées puisées sinon chez Denys directement, du moins dans le courant de sa pensée néoplatonicienne » ; jugement que nous faisons

---

abbé, Nicolas de Clairvaux (PL 202, 499CD et 500A). Voici les points où saint Bernard paraît retenir quelque chose du *De statu animae* de Mamert, l'ouvrage patristique sans doute le plus approfondi qui soit consacré à la nature de l'âme humaine : *a)* l'ange est un esprit incorporel (*incorporeus*) comme l'âme elle-même, mais il a un corps (*corporatus*) : PL 53, 766CD, 711-712, 714ABCD, 716BC ; *b)* ce corps, à la différence du nôtre, n'est pas charnel mais fait de l'élément le plus sublime, le feu (716-717, 726A) ; ce qui répond au texte du *De consideratione* (lib. V, c. 4) : « corpore *aethereos* » ; Mamert est plus absolu que saint Augustin sur l'existence de ce corps des anges : on ne voit pas chez lui la moindre hésitation. Bernard, moins décidé, penche pourtant nettement vers la même opinion (voir mon mémoire *La doctrine des anges...*, p. 117-120) ; *c)* tout ce qui se meut localement est corps (il aurait dû dire, plus exactement : est *corporel*) : « sicut *corpus est* quod movetur localiter, ita non est corpus quod localiter non movetur » (PL 53, 719C) ; Bernard a adopté ce principe : « non est discurrere, nec de loco ad locum transire, *nisi corporum* » (cf. *La doctrine des anges...*, p. 118, note 4) ; et comme Claudien Mamert il y voit un argument en faveur de la réalité d'un corps angélique.

119. *De hominis opificio*, c. 16 (PG 44, 181B) ; alias c. 17 (PL 67, 373CD).

120. *De civitate Dei*, lib. IX, c. 13, n. 3 ; lib. XII, c. 21 (PL 41, 267 ; 372). *In Joannem*, tract. 18, n. 7 (PL 35, 1540).

nôtre, à condition d'y changer un seul mot (capital, il est vrai) : tout cela est emprunté non à « *sa* pensée », c'est-à-dire à la pensée de Denys, mais bien à « *la* pensée néoplatonicienne » qui avait profondément pénétré la théologie chrétienne d'Orient et d'Occident plusieurs siècles avant que ne vinssent au jour les écrits aréopagitiques.

Conclusions.

Au terme de cet examen, où nous n'avons omis, croyons-nous, aucun des arguments du P. Fracheboud, et où nous nous sommes efforcés de peser objectivement le pour et le contre, il reste à rassembler les résultats positifs de son mémoire. De toutes les coïncidences verbales ou doctrinales signalées entre l'abbé de Clairvaux et le mystérieux Aréopagite, que doit-on retenir comme signe *certain* d'une dépendance ?

A notre avis, une seule de ces ressemblances présente les caractères d'un emprunt indubitable : c'est la définition paradoxale de Dieu *esse omnium* (cf. plus haut, p. 227-231). Emprunt réduit à *2 mots*. Et ces deux mots (dont la saveur inaccoutumée a séduit Bernard, puisqu'il a répété plusieurs fois cette définition) ne recouvrent qu'une affirmation banale (en climat chrétien) : la causalité universelle de Dieu. Ils n'introduisent dans la théologie bernardine aucune idée nouvelle, absolument rien qui puisse constituer une filiation doctrinale, même partielle. Si donc l'emploi, par l'abbé de Clairvaux, d'une formule dionysienne rend presque certain [121] qu'il ait lu quelque chose des écrits aréopagitiques, nous ne sortons pourtant pas du domaine de l'emprunt *verbal*, sans apport de doctrine originale.

Vient en second lieu la comparaison entre la hiérarchie ecclésiale et la hiérarchie angélique. Ici, au contraire, pas de ressemblance verbale, mais une idée foncière commune aux deux auteurs, quoique développée par eux de façon toute différente [122]. N'ayant trouvé dans la tradition patristique que peu d'exemples de cette comparaison, je considère comme assez probable une influence dionysienne. Seulement, dans ce cas encore, l'imitation a pu naître de la seule connaissance du titre des deux *Hiérarchies* de l'Aréopagite.

---

121. Je dis *presque certain*, car, à la rigueur, il faut réserver la possibilité d'une simple « audition » : ces deux mots peuvent (nous l'avons dit, note 49) avoir frappé Bernard dans une conversation ou une discussion.

122. De l'analogie entre les degrés hiérarchiques de l'Église et les rangs de l'armée angélique, Bernard tire cette conséquence, inconnue du Pseudo-Denys : le pape doit laisser les juridictions inférieures s'exercer dans les affaires de leur compétence, et ne pas troubler cet ordre providentiel par les exemptions ou l'évocation à Rome de ces affaires.

Enfin les mots « superimplere » et « superplena », employés au moins une fois par saint Bernard, lui ont peut-être été suggérés par la lecture des écrits dionysiens où ils sont fréquents [123]. Ce serait un autre cas (mais celui-là fort incertain) d'imitation *verbale*.

Voilà, autant que je puis en juger, ce qui demeure certain ou probable d'entre les faits nombreux diligemment rassemblés par le P. Fracheboud.

D'où l'on peut tirer les conclusions suivantes :

1) La probabilité d'une lecture, au moins partielle, des écrits dionysiens par saint Bernard a été accrue grâce aux recherches du P. F. ; elle approche de la certitude.

2) Une imitation verbale (*esse omnium*), plusieurs fois répétée, est un fait désormais acquis ; une autre (*superimplere, superplena*) présente quelque vraisemblance ; l'une et l'autre n'ont aucune portée doctrinale.

3) L'emprunt d'une idée (comparaison des deux hiérarchies) est solidement probable. De cette idée Bernard infère des conséquences auxquelles Denys n'a jamais songé. Le tout remplit environ une colonne de Migne [124]. Donc emprunt doctrinal plausible, concernant le traité de l'Église ; en somme de faible importance.

4) En dehors de ces points, aucune trace certaine d'une influence dionysienne, ni dans la théodicée, ni dans la mystique, ni dans l'angélologie du Docteur cistercien.

5) Si Bernard, connaissant Denys, lui a si peu emprunté, ce doit être par une abstention volontaire : soit défiance à l'égard de son aréopagitisme prétendu (hypothèse peu probable) ; soit plutôt une certaine incompatibilité de génies et de tendances spirituelles, la mystique bernardine faisant une part bien plus large à la contemplation de la personne du Christ et de sa vie terrestre, à la médiation de l'humanité du Verbe fait chair.

6) Sans durcir cette opposition (car la mystique bernardine ne contredit pas la dionysienne bien comprise), il reste que l'abbé de Clairvaux, sans doute déjà entièrement formé quand il connut l'Aréopagite, n'a pas subi son influence (sinon dans les limites très étroites définies plus haut), et vraisemblablement parce qu'il n'a pas voulu la subir.

7) Les traces de doctrines platoniciennes, relevées à bon droit par le P. F., ont toutes leurs parallèles chez les Pères anciens (autres que Denys), notamment chez saint Augustin et Boèce, où on les trouve

123. Voir plus haut, p. 220-221.

124. *De consideratione*, lib. III, c. 4, n. 14, n. 17 et praesertim n. 18 (PL 182, 766D ; 768-769).

beaucoup plus développées ; c'est le cas, en particulier, pour la notion de « participation », qui n'occupe d'ailleurs chez Bernard qu'une place assez restreinte.

8) La « théologie négative », qu'on rencontre chez saint Bernard, lui vient de la tradition commune des Pères ; elle n'a rien de spécifiquement dionysien.

9) C'est saint Augustin qu'on entrevoit presque partout comme la source, plus ou moins manifeste, de la théologie bernardine ; saint Grégoire aussi, et Cassien, en ce qui touche à la mystique.

Si ces conclusions s'écartent notablement de celles que suggérait le P. F. dans son article du *Dictionnaire de Spiritualité*, nous osons cependant espérer qu'elles ne lui paraîtront pas inacceptables. Tous les dévôts de saint Bernard lui seront reconnaissants, comme je le suis moi-même, des faits positifs mis en lumière par son travail et que j'ai pu retenir ; et aussi parce que, soulevant la question des rapports entre l'abbé de Clairvaux et le Pseudo-Denys, il aura donné occasion à une mise au point plus serrée. Je veux être le premier à le proclamer : en colligeant dans toute l'œuvre bernardine ce qui pouvait ressembler aux thèmes aréopagitiques, le P. F. m'a épargné la moitié du labeur ; il a tracé le canevas de mon étude : confiant dans sa connaissance du Docteur cistercien, je n'avais qu'à discuter les textes diligemment rassemblés. Les résultats de ces recherches conjuguées sont loin d'être entièrement négatifs. Les précisions obtenues, sur l'origine certaine ou probable de maints vocables et de plusieurs énoncés majeurs de la théologie et de la mystique bernardines, pourront (croyons-nous) rendre quelques services aux éditeurs du saint Abbé et aux historiens de sa pensée. Elles aboutissent toutes à mettre en relief l'extraordinaire souplesse et la souveraine indépendance d'un génie qui donne un aspect nouveau à tout ce qu'il touche, et, en même temps, à manifester son profond enracinement dans la tradition et sa fidélité à la doctrine des anciens Pères.

Solesmes. Edmond Boissard O. S. B.

A propos des premières Summae confessorum

Théologie et droit canonique

Dans l'histoire de la théologie comme dans celle du droit canonique les *Summae confessorum*, pour leur donner le nom le plus courant, forment un « genre littéraire » ; il correspond au domaine de la *iurisprudentia divina*, pour reprendre l'expression que lui appliquait à la fin du XIX^e^ siècle le canoniste F. von Schulte, lorsqu'il réalisait dans son « Histoire des sources du droit canonique » le premier exposé systématique sur ces ouvrages dont le sujet se trouve placé sur deux terrains à la fois, celui de la théologie et celui du droit [1]. L'unité, l'homogénéité du groupe ainsi déterminé est évidente et indéniable, si on l'envisage du point de vue du but que visent ces Sommes, du besoin auquel elles s'efforcent de répondre : elles constituent des œuvres de pastorale, elles sont destinées à mettre le prêtre chargé d'entendre les confessions dans les meilleures conditions possibles pour remplir le difficile ministère auquel il est appelé. Mais pour atteindre cette fin les moyens employés peuvent être divers : Mgr P. Glorieux proposait d'établir une distinction entre les sommes « théologico-morales » et « théologico-juridiques » [2] ; il existe en effet une sorte de tension entre ces deux éléments, ou plutôt ces deux préoccupations, qui se font jour d'une façon inégale dans les diverses œuvres. Les pages qui suivent voudraient rechercher comment ces préoccupations se manifestent dans le choix et la présentation des données qu'offrent aux confesseurs, pour les mettre à même de s'acquitter dignement de leurs fonctions, les auteurs des premières *Summae*, jusqu'au moment où l'œuvre de saint Raymond de Penyafort marque un premier point culminant dans l'évolution de ces manuels de pastorale [3].

---

1. F. von Schulte, *Geschichte der Quellen und Literatur des canonistischen Rechts*, Stuttgart 1875-78, I, 208-211 ; II, 408-413, pour la période envisagée ici.

2. Art. *Sommes*, dans *Dictionn. Théol. cathol.*, XIV, 2350.

3. On ne peut parler des *Summae confessorum* sans rendre hommage aux travaux des auteurs qui en ont fait progresser la connaissance en y poursuivant des recherches sur un point de doctrine, comme l'absolution chez J. Dietterle,

La préhistoire est parfois utile pour mieux comprendre l'histoire elle-même. On sait que dès l'aube du haut moyen âge s'étaient constitués des « pénitentiels » destinés à faciliter l'administration de la pénitence et à y établir un certain ordre [4]. Ils se présentent sous forme de « tarifs » parfaitement impersonnels : ils contiennent de longues listes de fautes, et à chacune de celles-ci correspond la pénitence que doit accomplir celui qui l'a commise ; le rapprochement s'impose entre eux et les lois germaniques où l'indication des crimes et délits s'accompagne du montant de l'amende que devra payer le délinquant, mais dans le pénitentiel au lieu d'une somme d'argent à verser est indiquée une pénitence à accomplir : *Si quis hominem occiderit sponte, VII annos poeniteat... Si non sponte quis hominem occiderit, III annos* déclare dans ses premiers articles le pénitentiel attribué à Fulbert de Chartres ; on trouve même dans un des textes qui circulent sous le nom de Théodore de Canterbury la liaison entre la peine civile et la peine ecclésiastique : en cas d'homicide le coupable, *si tamen reddere vult propinquis pecuniam aestimationis* (Wehrgeld), *levior erit poenitentia, i. e. dimidio spatio* [5].

Si l'on veut caractériser par rapport à ces recueils les *Summae confessorum*, on en relèvera principalement l'aspect personnel qu'elles présentent : le pénitentiel donne objectivement et dans l'abstrait l'indication d'une faute et de la peine qui y correspond, les manuels des confesseurs envisagent dans le concret la personne d'un coupable et celle du prêtre qui est chargé de le relever de sa faute et de lui en montrer les moyens d'expiation, les rapports humains qui doivent s'établir entre eux pour que l'œuvre soit menée à bien. L'on rencontre la nette affirmation de cette tendance pour la première fois dès le début du XI^e siècle dans le *Décret* rédigé par l'évêque de Worms, Burchard. Sous le titre de *Corrector et medicus* le 19^e livre de cette compilation contient essentiellement une série de canons péniten-

---

Die « Summae Confessorum (sive de casibus conscientiae) » von ihren Anfängen an bis Silvester Prierias, dans *Zeitschr. Kirchengesch.* 24 (1903) à 28 (1907) *passim* (pour la période qui nous intéresse, 24, 1903, 353-374 et 520-548) ; A. Teetaert, *La confession aux laïcs dans l'Église latine*, Louvain 1926, 233-235, 347-359 — nous aurons à citer d'autres recherches de détail du même auteur — ; P. Anciaux, *La théologie du sacrement de pénitence au XII^e siècle*, Louvain 1949, 121-130, 453-461.

4. L'expression « établir de l'ordre » exprime le pieux désir des auteurs mais ne peut servir à décrire le résultat qu'ils ont obtenu : on trouvera d'ailleurs une très claire introduction à cette littérature confuse dans l'article de G. Le Bras, *Pénitentiels*, dans *Dictionn. Théol. cath.*, XII, 1160-1179.

5. Édité dans H. J. Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisziplin der Kirche*, I, Mayence 1883, 528.

tiels [6], mais les premiers chapitres du livre ont été conçus pour organiser cette rencontre entre le pénitent et le confesseur : le plus long, le 5e, constitue un interrogatoire précis et détaillé qui guidera le prêtre dans les questions à poser, tandis que les chapitres 2, 3, 8 [7] le conseilleront sur la manière d'accueillir le pénitent et feront pressentir la nécessité de tenir compte de la personne et des dispositions du coupable pour mesurer le châtiment qui lui sera prescrit, d'individualiser la peine comme disent les juristes modernes. Le succès remporté par l'œuvre de l'évêque de Worms montre qu'il avait su exprimer une tendance et une attitude qui correspondaient aux besoins de la vie chrétienne, il en prolonge en même temps l'influence jusqu'à en faire le prédécesseur immédiat des Sommes des confesseurs. « L'influence du *Corrector* a été la plus constante jusqu'au XIIe siècle » écrit M. G. Le Bras, et H. J. Schmitz avait déjà relevé des indications intéressantes sur les traces matérielles que nous avons gardées de cette influence : encore au XIIIe siècle on exécute des copies de ce 19e livre du *Décret* de Burchard, isolées du reste de sa collection canonique [8]. Pour imparfaite que reste l'œuvre de l'évêque de Worms, elle engage déjà dans la voie qui sera celle des *Summae* du XIIIe siècle, qui n'auraient pas à répudier son titre *Corrector et medicus*, ni la préoccupation exprimée par le prologue : *Docet omnem sacerdotem, etiam simplicem, quomodo unicuique succurrere valeat* (949 A).

Après cet ancêtre lointain, il y a lieu d'en évoquer, tout proche celui-là, un autre : vers 1160-1170 l'évêque Barthélemy d'Exeter rédigea sous le nom de *Pénitentiel* un ouvrage destiné aux confesseurs, dont une édition a été naguère donnée par dom A. Morey [9]. L'œuvre

6. Burchard de Worms et son atelier ont-ils simplement repris et adapté un ancien pénitentiel pour en faire le *Corrector et medicus* ? P. Fournier, *Études critiques sur le Décret de Burchard de Worms*, dans *Nouv. Revue hist. Droit franç. étr.* 1910, 41-152, a écarté cette hypothèse.

7. Burchardi Wormatiensis Episcopi *Decretum* (PL 140, 949-1014). L'interrogatoire du pénitent dans lequel chaque question est suivie de l'indication de la peine correspondant à cette faute occupe les colonnes 951C à 976D ; ch. 2-3, 949-950 ; ch. 8, 978-980.

8. H. J. Schmitz, *op. cit.*, II, Mayence 1898, 391-408. On peut encore relever les deux manuscrits signalés par F. Pelster, *Das Dekret Bischof Burkhards von Worms (1000-1025) in vatikanischen Handschriften*, dans *Miscellanea Giovanni Mercati*, II, Cité du Vatican 1946, 115. Dans son édition (1677) du *Theodori... Poenitentiale*, J. Petit publie des extraits du 19e livre de Burchard comme d'un codex anonyme de la bibliothèque de Saint-Victor (p. 358), probablement le ms. *Paris Arsenal 853 (Q16* du catalogue de Claude de Grandrue).

9. A. Morey, *Bartholomew of Exeter, Bishop and Canonist. A Study in the XIIth Century*, Cambridge 1937. Il propose 1150-70 comme date de composition ; il y aurait lieu de penser surtout à la seconde décade, en fonction des dernières conclusions du P. D. Van den Eynde fixant à 1154-57 la rédaction des *Sentences* du Lombard, abondamment utilisées par l'évêque d'Exeter.

se divise en deux parties, encore que la distinction ne soit pas marquée dans le texte : la plus longue, p. 210-300, est une collection de canons pénitentiels, caractérisée par des emprunts massifs au *Décret* d'Yves de Chartres et à celui de Gratien. Mais elle est précédée d'une série de chapitres, p. 175-210, beaucoup plus personnelle à l'auteur et dans laquelle l'évêque d'Exeter expose les connaissances nécessaires au confesseur et lui trace les grandes lignes qui doivent diriger sa conduite dans l'exercice de son ministère. Après un rappel des notions sur les vertus théologales qui doivent dominer la vie chrétienne, Barthélemy indique ce qu'est la pénitence, quels sentiments doit y apporter celui qui s'y présente, quels actes — confession et satisfaction — il doit accomplir. Viennent ensuite une série de données sur la vie et la science du prêtre, sur le rôle qu'il doit jouer. Les derniers chapitres de cette première partie traitent des rapports qui s'établissent dans la confession : comment le prêtre accueillera le pénitent ; il y a ici de nombreux emprunts aux chapitres de Burchard de Worms qui envisagent le même problème ; quelle attitude il adoptera dans des cas spéciaux tels que la confession des malades ou les situations qui nécessitent la pénitence publique. La présentation matérielle du *Pénitentiel* de l'évêque d'Exeter demeure très influencée par ses principales sources, Yves de Chartres, Gratien et Pierre Lombard ; il ne cherche pas à rédiger un exposé personnel, bien au contraire : son but est de compiler un nombre maximum d'*auctoritates* qu'il cite explicitement, qu'il introduit, présente et relie par des phrases généralement assez courtes, parfois le simple titre du chapitre dans la seconde partie. Cette forme présente un aspect assez archaïque, mais il y a quelque chose de neuf dans l'insistance de Barthélemy à souligner et développer ce qui concerne le rôle du prêtre et celui du pénitent dans la confession ; dans ce cadre l'évêque d'Exeter dispose des matériaux en voie d'évolution, des canons pénitentiels dont la plus grande partie est empruntée aux collections d'Yves de Chartres et de Gratien [10]. Le *Pénitentiel* constitue une œuvre de transition qui, pour reprendre l'appréciation de M. S. Kuttner, « tient le milieu entre une collection de canons pénitentiels et un manuel raisonné [11] ». Quant à son influence, dom Morey a retrouvé 18 manuscrits de l'œuvre et la mention de quatre autres dans les catalogues anciens ; au moins un de ces manuscrits se trouvait à l'abbaye de Saint-Victor à Paris, une autre copie se trouvait jointe à celle du *Pénitentiel* de

10. On peut même relever une légère prédominance des emprunts faits à Yves de Chartres, plus de 250, par rapport à ceux qui proviennent de Gratien, plus de 220. L'attachement de Barthélemy à la forme du pénitentiel, qui a disparu de Gratien, explique probalement cette différence.

11. S. KUTTNER, *Pierre de Roissy and Robert of Flamborough*, dans *Traditio* 2 (1944) 492, n. 7.

Robert de Flamborough [12] dans la bibliothèque des Cisterciens de Longpont.

Après l'œuvre de Barthélemy d'Exeter commence l'époque des véritables *Summae confessorum*. Le climat dans lequel elle s'ouvre est celui d'une réaction assez vive, encore que parfois confuse, car il subsiste des hésitations, contre les canons et les tarifs pénitentiels : ils sont trop sévères, ils nient le véritable rôle du confesseur qui doit lui-même fixer la pénitence qu'il prescrit et qui reste à sa discrétion, *arbitraria*. M. Ph. Delhaye a réuni un certain nombre de témoignages de cet état d'esprit dans son étude d'un passage de la correspondance de Senatus de Worcester [13]. Nous en relèverons l'expression très nette dans le court *Liber poenitentialis* rédigé vers l'an 1200 par Robert de Saint-Pair (*de sancto Paterno*), archidiacre et pénitencier de Rouen [14]. Pénitentiel ? Il semble s'agir d'une sorte d'aide-mémoire composé par le dignitaire à l'intention de son archevêque, Gauthier de Coutances, et probablement à la demande du prélat.

> (*rubrica*) : Apud Deum plus valet mensura doloris quam temporis.
> Quoniam apud Deum plus valet mensura doloris quam temporis,
> (*rubrica*) : Omnes penitentie arbitrarie sunt.
> Omnes penitentie arbitrarie sunt; ad arbitrium sacerdotis secundum signa exteriora penitentis, et secundum potentiam corporalium virium, et facultates rerum ipsius, et qualitatem et quantitatem peccati maioris vel minoris imponende (*Paris Nat. lat. 2600*, f. 45^{rb}).

Il est curieux de voir après ce début le corps de l'ouvrage, cinq colonnes du manuscrit, se composer d'une liste des fautes pour lesquelles une pénitence déterminée est prescrite, mais c'est une liste limitative : elle ne comprend que les fautes assez graves pour mériter une peine d'excommunication compliquée parfois d'une réserve pontificale du péché (*peccatores sunt... generaliter Romam mittendi*), et

12. Nous croyons devoir nous ranger à l'opinion de G. F. Warner et J. P. Gilson, *Catalogue of Western MSS. in the Old Royal and King's Collection*, II, Londres 1924, 154 : Flamborough (comté de York) peut parfaitement devenir *Flamesburiensis* pour désigner Robert de Saint-Victor ; il explique même mieux que Flamesbury les formes se terminant par un « r » ou une gutturale que l'on rencontre dans un certain nombre de manuscrits. Mais l'argument décisif est évidemment l'impossibilité d'identifier un lieu du nom de Flamesbury, selon la forme sous laquelle on avait pris l'habitude depuis Schulte d'écrire le nom du lieu d'origine de Robert.

13. Ph. Delhaye, *Deux textes de Senatus de Worcester sur la pénitence*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 19 (1952) 203-222.

14. L. Delisle, *Note sur Robert de Saint-Pair, pénitencier de Rouen vers l'année 1200*, Paris 1871 (extrait des *Mém. Soc. Acad. Cherbourg*).

d'une brièveté qui contraste avec les pénitentiels de type classique ; elle ne comporte en effet que les violences sacrilèges, l'homicide et ses espèces aggravantes (parricide, fratricide etc....), la sorcellerie utilisant les saintes espèces, les fautes commises par le prêtre dans la célébration de la messe [15], la fornication et ses espèces aggravantes, la supposition d'héritiers, le nicolaïsme et la simonie, l'incendie volontaire et le vol. Ayant achevé de dresser ce catalogue, Robert de Saint-Pair insiste sur l'importance de la pénitence intérieure et revient à son thème initial :

> Predictis hominibus ad confessionem faciendam venientibus semper consulenda est memoria peccatorum, ut omnibus diebus vite sue, saltem una hora diei vel noctis, suorum cum gemitu reminiscantur scelerum, et de illis omnibus in corde habitis simul interius conterantur et doleant. Hoc est enim quod de penitentiis secundum diuersa peccatorum genera iniungendis vestre, Pater, conscripsimus caritati, attentius rogantes, quoniam de huiusmodi penitentiis iudicia difficillima sunt. Et hec ad placitum vestrum festinanter et quasi sub quadam breuitate perscripsimus, quatinus, si qua remissius vel durius vel aliter dicta sunt, quam debeant, vestre discretionis examine corrigantur vel temperentur vel mutentur. Arbitrarie enim sunt hec, et potius de misericordia quam de rigore iudicanda, cum apud Christum plus valet mensura doloris quam temporis [16]. (*rubrica*) : Explicit liber penitentialis (*ibid.*, f. 46^{va}-46^{vb}).

Rédigé à la veille de la grande floraison des manuels de pastorale destinés aux confesseurs, ce court opuscule *de poenitentiis iniungendis* semble bien accuser les principales tendances qui domineront cette époque : respect de la discipline traditionnelle de l'Église à l'égard des pécheurs ; il faut la maintenir dans les cas graves. Mais réaction très nette contre l'automatisme et la sévérité des pénitentiels : les dispositions intérieures du pénitent sont le point essentiel sur lequel il faut insister, l'appréciation de la pénitence à lui enjoindre en fonction de sa personnalité relève en règle générale de la discrétion du confesseur, celui-ci s'inspire davantage de la miséricorde que de la

15. On peut être surpris de voir figurer au milieu de ces crimes les fautes contre la dignité du culte, dont certaines se réduisent à de simples négligences (oubli d'un ornement liturgique) ; les pénitences sont d'ailleurs aussi légères : célébration d'une messe *de Spiritu Sancto* ou *pro peccatis*, quelques mortifications. Le passage serait à verser au dossier de la réforme à introduire dans l'exercice des fonctions ecclésiastiques, sujet fréquemment — et violemment — abordé par les moralistes et les conciles de l'époque.

16. Cette opposition entre la *mensura temporis* et le *mensura doloris* sur laquelle insiste Robert est une citation de « saint Jérôme », insérée au *Décret*, *Poen.* I, 86, qui fait aussi mention de l'*arbitrium sacerdotis*. En fait il s'agit d'un canon de pénitentiel et qui se retrouve dans toutes les grandes collections canoniques antérieures à celle de Gratien. Mais le texte est remarqué et mis en valeur par les auteurs de la fin du XII[e] siècle comme argument du principe : *Poenitentiae sunt arbitrariae*.

rigueur d'un texte juridique. Ce sont les idées qui animeront les auteurs des premières *Summae confessorum* ; c'est pourquoi il est intéressant d'en relever la présence, — qui témoigne de leur nécessité pour la vie religieuse de l'époque, — dans le texte d'une « note de service » rédigée à l'intention de l'archevêque par le pénitencier de la métropole normande.

Il ne peut être question dans ces pages d'envisager l'ensemble des manuels des confesseurs, même en se bornant au premier quart du XIII^e siècle. Des recherches comme celles de Schulte dans les bibliothèques de Prague ou de Lehmann dans celle de Munich avaient déjà fait entrevoir ce qu'a démontré l'enquête systématique entreprise par le P. Teetaert à la Bibliothèque nationale de Paris [17] : ce genre littéraire a connu une très grande faveur, et les ouvrages qui le représentent sont extrêmement nombreux, souvent proches les uns des autres et d'une diffusion limitée, qui en a laissé subsister un seul exemplaire pour beaucoup. Il y aurait d'ailleurs lieu de vérifier pour certains, dans la mesure où la chose est possible, s'il ne s'agirait pas d'une petite compilation, personnelle ou collégiale, faite à l'aide d'emprunts de textes et de remarques personnelles en marge de ceux-ci. D'autres au contraire ont connu ce que la librairie moderne appellerait un vif succès ; il en subsiste de nombreuses copies indiquant l'intérêt qu'ils offraient et l'usage très ample qu'en firent les prêtres du XIII^e siècle. Ce succès même montre qu'ils contenaient bien ce que cherchaient les contemporains dans un manuel du confesseur, et que leurs caractéristiques révèlent les tendances dominantes de la discipline et de l'usage pénitentiels de leur époque.

Le premier, légèrement antérieur à l'œuvre de Robert de Saint-Pair, est le *Liber poenitentialis* d'Alain de Lille. Comme l'ont montré F. Kunstmann et C. Baeumker [18], il en existe deux recensions : la

17. F. von Schulte, *Die canonistische Handschriften der Bibliotheken... in Prag*, Prague 1868 ; P. Lehmann, *Mittelalterliche Handschriften des Kön. Bayer. Nationalmuseums zu München*, Munich 1916 (*Sitzungsber. der Kön. Bayer. Akademie... München*, 1916, IV) ; A. Teetaert, *Quelques « Summae de poenitentia » anonymes dans la Bibliothèque Nationale de Paris*, dans *Miscellanea Giovanni Mercati*, II, Cité du Vatican 1946, 311-343.

18. F. Kunstmann, dans *Gelehrte Anzeigen hrsg. von Mitgliedern der Kön. Bayer. Akad. d. Wiss.*, Munich 1852, 605 ; C. Baeumker, *Handschriftliches über den Werken des Alanus*, dans *Philos. Jahrb.* 6 (1893) 422-426. Baeumker s'est laissé entraîner à attribuer le *Liber poenitentialis* au canoniste anglais Alain, récemment découvert alors. L'hypothèse n'est pas recevable, mais l'article dans l'ensemble mérite un jugement moins sévère et moins sommaire que celui de M. Raynaud de Lage, *Alain de Lille*, Paris 1951, 26-27. Cf. P. Michaud Quantin, *Le « Liber penitentialis » d'Alain de Lille. Le témoignage des manuscrits belges et français*, dans *Cîteaux* 10 (1959) 93-106. Du point de vue abordé ici les deux recensions longues présentent les mêmes caractéristiques plus ou moins développées.

courte a été publiée par C. De Visch, à qui l'a reprise l'édition de la *Patrologia Latina* au t. 210. La longue ajoute à celle-ci une dédicace à l'archevêque Henri de Bourges, des considérations sur la vie spirituelle et les devoirs des prêtres et, ce qui touche davantage notre sujet, un pénitentiel sous la forme traditionnelle des canons. Kunstmann a émis l'opinion, sans d'ailleurs donner d'arguments en sa faveur, que la recension courte serait la primitive et que par la suite Alain l'aurait augmentée de diverses parties et complétée d'une dédicace pour en faire hommage à Henri de Bourges. L'hypothèse paraît hasardeuse : elle ne serait guère conforme aux habitudes littéraires de l'époque, et l'insertion du pénitentiel dans l'ensemble de l'œuvre se fait d'une façon bien logique pour admettre qu'il s'agisse là d'un morceau rapporté après coup. Il semble plus vraisemblable de supposer que l'on a supprimé postérieurement à la première réaction la liste des canons pénitentiels par suite de la désaffection que rencontre à l'époque cette sorte de « tarif satisfactoire », tendance sur laquelle nous aurons à revenir ; on aura en même temps allégé l'ouvrage en l'amputant de ses considérations morales et spirituelles, d'autant que ce sujet était abordé et traité dès le début de l'ouvrage. L'opération a-t-elle été effectuée par Alain de Lille lui-même ? Un des témoins de la recension courte, le ms. *Paris Nat. lat. 14920*, l'intitule *Penitentiale secundum magistrum Alanum*, mais cette donnée est insuffisante pour affirmer un remaniement postérieur à l'auteur. On peut aussi constater la présence de la préface à Henri dans tous les témoins de la version longue (même si elle est copiée à la fin de l'œuvre comme dans le ms. *Toulouse Bibl. munic. 195*) et son absence de tous les témoins de la recension courte.

Il est possible de suivre simultanément le plan de ces deux recensions qu'aucun remaniement important des textes communs ne sépare et que nous avons lues respectivement dans l'édition De Visch-Migne et dans le ms. *Paris Arsenal 400* (= *A*). Après une assez longue prière-exhortation sur le thème *A, a, a Domine, nescio loqui*, tiré du prophète Jérémie et ayant pour sujet à la fois l'absence et la nécessité de la sainteté chez les prêtres, l'ouvrage se divise commodément en quatre livres selon la tradition recueillie par Trithème et reproduite dans le prologue du manuscrit de Lilienfeld édité par C. Baeumker[19]. Le livre I est consacré à l'accueil et à l'interrogatoire du pénitent. Alain y pose de suite la comparaison qui le guidera dans tout le manuel au confesseur : celui-ci est le médecin spirituel ; son attitude générale de pitié, le besoin qu'il a de porter un diagnostic précis des troubles

19. *Art. cit.*, 425. C'est C. De Visch lui-même qui a souligné dans sa préface la différence entre la description de Trithème et le *Poenitentiale* d'Alain de Lille tel qu'il le présente (PL 210, 281).

qui affectent l'âme du pécheur, sont ceux mêmes du médecin au chevet de son malade. Après avoir mis le pénitent aussi à l'aise et en confiance que possible par ses encouragements, il fera porter son enquête sur trois points, qui lui donneront toutes les données du problème à résoudre que représente le cas qui vient s'offrir à lui : Qui est le pénitent ? Age, sexe, tempérament et caractère, responsabilités familiales ou sociales éventuelles. Qu'a-t-il fait ? La nature exacte de l'acte accompli. A l'égard de quoi l'a-t-il fait ? Cette question recherche ce qu'Alain appelle le *diversus status rei, in quam reus peccaverit* (PL 210, 288 C ; *A*, f. 220^{vb}), elle se rapproche sans toutefois se confondre avec elle de la détermination des circonstances : ainsi le prêtre se renseignera sur le degré de parenté de la femme avec qui le pénitent a péché, sur la nature du mensonge, plaisanterie, excuse ou autre, sur la qualité et la quantité de ce que le gourmand aura avalé avec exagération. Ce triple interrogatoire est très détaillé, il peut sembler contradictoire de le dire « théorique » ; en dépouillant ce terme de toute signification péjorative, c'est pourtant l'impression qu'il laisse : Alain de Lille ne concrétise pas les situations que le confesseur doit envisager, il en analyse les divers éléments et propose les diverses questions qui éclaireront chacun de ceux-ci : ce gourmand est-il sanguin, phlegmatique ? jeune ou vieux ? a-t-il exagéré sur la nourriture ou la boisson ? par voracité ou par excès de raffinement ? a-t-il été entraîné ou en a-t-il entraîné d'autres ? était-ce un jour de fête, d'abstinence ? Et ainsi de suite, le prêtre ira chercher dans chaque « compartiment » du questionnaire les interrogations qui lui permettront en les groupant de retracer la physionomie exacte de la faute commise et de lui préparer un remède.

Car tel est le but de cette confession comme le rappelle le début du livre II (PL 289C ; *A* 221va) : *Hoc modo peccatorum a peccatore detectis morbis*, il va falloir l'en guérir. La première condition est une véritable contrition que le prêtre aidera le pénitent à exciter et dont il contrôlera la présence, car autrement il ne servirait de rien de se confesser ; il exigera aussi la réparation des fautes commises, et Alain cite deux cas où cette obligation prend une grande importance, l'usure et la simonie (PL 292CD ; *A* 223^{ra-rb}), qui demandent la restitution des profits injustes ou la remise en ordre d'une situation canoniquement irrégulière. Il fait alors un exposé de la discipline pénitentielle ancienne qu'il trouve trop lourde, *onerosiorem* (PL 293A ; *A* 223^{vb}), et dont il démontre sur le cas de l'homicide qu'elle n'est pas d'une cohérence parfaite (PL 294A ; *A* 223^{vb}) ; il lui suffit pour cela de rapprocher des canons de pénitentiels divers infligeant à l'homicide — qu'il prend comme exemple — des sanctions variées, et de conclure que ces « tarifs » si exigeants montrent quand même l'existence d'une liberté d'appréciation pour le prêtre qui se trouve confronté par eux. C'est à cet

endroit que la recension longue introduit une liste de canons pénitentiels [20] (*A* 224^{rb}-228ra) concernant l'homicide, le parjure et les torts faits aux biens du prochain ; elle s'interrompt après la première partie pour une brève exégèse du texte (*A* 226^{rb}) : quelles obligations s'imposent au cours d'une « année de pénitence » telle qu'on la trouve prescrite dans ces canons ? Que constitue exactement l'*abstinentia* qu'ils enjoignent parfois ? A la fin de ces canons Alain de Lille rappelle (*A* 228ra) que nulle pénitence ne sert à quoi que ce soit tant que le pécheur ne s'est pas détaché de son péché, que cette liste n'a été donnée qu'à titre indicatif, et que d'ailleurs *poenitentiae sunt arbitrariae* comme l'a proclamé « saint Jérôme ». Le livre III a toujours pour sujet la pénitence ; après avoir ainsi donné les principes qui doivent en régler l'injonction, l'auteur en envisage l'aspect général et diverses implications pratiques dans la mesure où elles doivent régler la conduite et l'action du confesseur. Qu'est-ce que la pénitence, demande-t-il d'abord (PL 298B-299B ; *A* 228^{vb}-229ra), et il explique que c'est d'abord la *cordis contritio*, mais aussi sa manifestation extérieure et que celle-ci se présente sous diverses formes, puis il aborde le problème de la conduite à tenir avec les mourants à qui l'on doit indiquer (*innotescenda*) mais ne pas enjoindre une satisfaction qui leur est impossible. La question suivante peut sembler surprenante : quelle est la raison des *poenitentiae septennes* si souvent mentionnées ? Alain montre les raisons traditionnelles et symboliques qui ont fait choisir ce chiffre (PL 298 B ; *A* 230^{rb}), mais la recension courte a profité de ce retour sur un problème de discipline pénitentielle pour y joindre en l'en faisant précéder (PL 297CD) les explications insérées dans la liste des canons sur les pratiques pénitentielles et la proclamation du principe de la pénitence arbitraire avec la citation pseudo-hiéronymienne. Vient ensuite un exposé sur le pouvoir des clefs et la juridiction avec examen de quelques cas spéciaux (PL 298C ; *A* 230^{vb}) et le livre se termine sur un développement : *qualis debet esse iudex ecclesiasticus* (*A* 231ra), omis dans la recension courte.

Le livre IV concerne le pénitent : *Hucusque dictum est de officio sacerdotis* (PL 299B ; *A* 231^{vb}), mais il y a aussi un *officium* chez celui qui vient se confesser et Alain de Lille indique les directives pour le bien accomplir : sa confession doit être vraie et sincère ; c'est qu'en effet (PL 300C ; *A* 232va) elle est nécessaire, *de plenitudine poenitentiae*. Il faut normalement chercher un *sacerdos discretus* (PL 301B ; *A* 232^{vb}), mais cette confession est si nécessaire qu'en cas d'extrême urgence il vaut mieux la faire à un compagnon quelconque, même

20. Le pénitentiel comprend six chapitres : homicide, parjure, vol, fornication, péchés contre la religion, irrévérences envers la sainte eucharistie, mais il se rencontre dans divers manuscrits amputés des deux derniers.

laïc, que pas du tout (PL 302B ; *A* 233^{rb}). Une série de directives pratiques, universalité de la contrition, insuffisance d'œuvres satisfactoires comme l'aumône sans les autres éléments de la pénitence, cas des récidivistes, des péchés douteux, secret de la confession, terminent ces indications qui permettront au prêtre de guider le pénitent pour que celui-ci se conduise de manière à rendre valable et aussi fructueuse que possible sa confession. Viennent alors dans la recension longue les conseils et prescriptions sur la sainteté sacerdotale nécessaire à l'exercice du ministère de la pénitence : *Que sit medicina, que conueniat spirituali medico* (*A* 235ra). La recension courte, estimant suffisante la prière-exhortation initiale, a laissé de côté ce développement long de plus de deux folios, comme elle l'avait fait de l'exposé sur le juge ecclésiastique à la fin du livre III.

On se trouve donc en présence dans le *Liber poenitentialis* d'Alain de Lille d'un manuel du confesseur, d'une *Summa confessorum*, groupant en fonction d'un but pratique l'ensemble des connaissances que doit posséder le prêtre pour exercer dignement le ministère de la pénitence. S'agit-il d'une œuvre théologique ou canonique ? Le livre I dans sa plus grande partie, l'enquête à mener, est un développement d'une prescription du *Décret* (*Poen.* 6, 1 in fine) : *Cognito crimine, varietates eius non dubitet investigare (sacerdos), et locum, et tempus, et cetera, que diximus supra.* Et l'on retrouve en effet au début du c. 1 de la dist. 5 un bref aperçu des éléments qu'Alain exposera en grand détail. Le principe de la pénitence arbitraire outre le canon pseudo-hiéronymien, déjà mentioné à propos de Robert de Saint-Pair, est rappelé dans un *dictum* (C. 24, q. 2, d. a. c. 12) avant d'être mentionné dans une série de textes, les canons 2 à 7 de la C. 26, q. 7, dont le canon 12 insiste par la voix de saint Jean Chrysostome sur la prééminence de la miséricorde par rapport à la stricte rigueur dans l'injonction de la pénitence ; le rapprochement de dispositions diverses sur l'homicide a pu être suggéré par la longue liste de 12 textes que l'on trouve à la dist. 50, cc. 33 à 45. La nécessité de la confession est exprimée dans toute la première distinction *De poenitentia*, spécialement vers la fin (voir les *dicta* a. c. 61 et surtout 88). En dehors même des grands principes qui dominent toute l'économie du sacrement de pénitence, la plupart des questions moins primordiales qui forment les chapitres des livres III et IV trouvent une source dans le recueil de Gratien : ainsi la conduite à l'égard des malades et mourants (C. 26, q. 6, c. 7 sv. ; q. 7, c. 1), la différence entre peine civile et pénitence ecclésiastique (C. 33, q. 2, c. 8 ; *Poen.* 1, 79), l'origine de la *poenitentia septennis* (C. 32, q. 2, c. 40), les qualités du juge ecclésiastique (*Poen.* VI, 1), le secret de la confession (VI, 2), le devoir de chercher un confesseur *discretus* (VI, 3), l'illusion que se font des fidèles sur les aumônes distribuées sans vraie pénitence (*Poen.* V, 1, c. finem). Le

Liber poenitentialis d'Alain n'est-il qu'une adaptation du *Décret* ? Si l'on veut répondre oui, il ne faut pas négliger qu'il est possible d'en dire sensiblement autant de ses rapports avec les *Sentences* de Pierre Lombard, spécialement leur livre IV. La nécessité de la confession y est proclamée dans la dist. 17 (avec le corollaire sur la confession aux laïcs 17,4), celle de l'intégralité que doit avoir la pénitence pour être valable ouvre avec la dist. 15 le traité sur ce sacrement. L'injonction d'une satisfaction arbitraire, avec la citation du canon *Mensuram*, se trouve au ch. 3 de la dist. 20. Et l'on peut voir également que pour des questions de moindre importance qu'il traite Alain de Lille a pu trouver son inspiration chez le Maître des Sentences : citons la pénitence des mourants (20, 4), les qualités du juge ecclésiastique (19, 5), les pouvoirs du confesseur (18), l'interdiction d'accuser des fautes imaginaires (21, 6), la satisfaction des péchés véniels (16, 4). Nul n'ignore les étroits rapports qui existent entre les deux grands manuels « classiques » que constituaient le *Décret* et les *Sentences*, celles-ci faisant d'ailleurs de nombreux emprunts explicites à celui-là dans leur enseignement sur la pénitence ; mais si nous avons opéré ces rapprochements en quelques rapides coups de sonde, c'est pour bien prendre conscience que le terrain sur lequel se place Alain n'est à proprement parler ni théologique ni canonique, il est à la fois théologique et canonique, la doctrine et la pratique du sacrement de pénitence s'enseignent aussi bien *in decretis* que *in sacra pagina* ; c'est évidemment à cette dernière *facultas* — le mot s'employait déjà dans la période pré-universitaire — que l'on rattachera le Docteur Universel d'après tous les éléments que nous connaissons de sa carrière, mais il faut aussitôt ajouter que le *Liber poenitentialis* traite un sujet qui rend bien difficile une distinction objective des deux domaines. Si l'on envisage la manière de traiter ce sujet, l'inspiration d'ensemble qui l'anime, c'est bien l'aspect théologique qui l'emporte dans l'œuvre d'Alain de Lille : l'économie d'ensemble du traité développant la notion de médecine spirituelle, l'importance et l'étendue des considérations morales, l'analyse du péché dans les trois sections de l'interrogatoire, la méthode employée pour citer et exploiter les *auctoritates*, sont bien celles d'un professeur *in sacra pagina*.

Mais cette théologie se présente sous une forme particulière : elle est entièrement orientée et organisée en vue de la pratique. Des problèmes longuement traités par les sources qu'utilise Alain sont presque passés sous silence s'ils ne peuvent servir de façon immédiate au confesseur dans l'exercice de son ministère ; ainsi la question de la réitération de la pénitence qui ne présente pas pour lui d'intérêt actuel, ou encore la discussion sur le rôle et les pouvoirs du prêtre telle que l'offrent Pierre Lombard à la 18e distinction de son quatrième livre des *Sentences* et les divers auteurs qui ont écrit à sa suite, dont

on ne retrouve que de courts passages insérés dans le livre III en fonction de l'influence directe qu'ils peuvent avoir sur l'attitude et l'activité du prêtre dans la confession. Alain de Lille introduit au contraire des considérations ou des développements qui ne présentent aucune valeur dans un exposé spéculatif : on a relevé plus haut l'organisation de l'interrogatoire du pénitent ; il faudrait aussi remarquer les exhortations qu'il suggère au confesseur d'adresser au pénitent pour le mettre dans les meilleures dispositions possibles (PL 286B ; *A* 219va), ou les autres indications de nature parénétique qu'il introduit au milieu de prescriptions positives au livre IV. Cet équilibre des matériaux utilisés par le Docteur Universel, comme le plan général qui préside à leur emploi, montre bien qu'il entend rédiger à l'intention du confesseur le manuel pratique susceptible de le guider, une *summa confessorum*. Au terme de l'intense travail d'élaboration spéculative et systématique qui a marqué le XII^{e} siècle tant dans le domaine théologique que dans le domaine canonique, mettre à la disposition du prêtre ayant charge d'âme ce qui le concerne et l'intéresse directement dans les résultats de cette spéculation — tout comme sur le terrain purement juridique on rédige des *ordines iudiciarii* et des *summae de actionibus* pour le juges et les plaideurs — est la première raison d'être et la caractéristique de ces *summae confessorum*, et le *Liber poenitentialis* d'Alain les possède. Il ne comporte pas, il est vrai, l'examen détaillé et concret des péchés commis, mais celui-ci n'est pas indispensable dans les tout premiers ouvrages du genre, comme le montrent ceux qu'a relevés et signalés le P. Teetaert dans les manuscrits parisiens ou celui de Paul de Hongrie que nous retrouverons plus tard. Il semble donc logique d'admettre dans cette catégorie le manuel rédigé à l'intention des confesseurs par le Docteur Universel.

Rédiger un manuel pratique et commode pour le confesseur, et lui offrir entre autres éléments un pénitentiel, tel a aussi été le but de Robert de Flamborough, chanoine et pénitencier de l'abbaye Saint-Victor de Paris, qui rédigea un *Liber poenitentialis* vers 1210-1215, avant le quatrième concile du Latran, à la demande de son compatriote le doyen de Salisbury [21]. Il en décrit lui-même le plan et la méthode avec une clarté remarquable :

21. On trouvera de nombreuses indications sur l'œuvre dans S. KUTTNER, *Pierre de Roissy and Robert of Flamborough*, dans *Traditio* 2 (1944) 492-499, qui mentionne et au besoin rectifie les études antérieures de von Schulte dans ses *Quellen* et de Dietterle. Il montre en particulier la très importante diffusion que connut ce *Liber poenitentialis* ; il souligne aussi la valeur des trois manuscrits conservés à la Bibliothèque de l'Arsenal à Paris : *386*, d'après lequel nous avons établi nos citations, *526*, *769*, ce dernier plus tardif et moins soigné. Les trois *codices* représentent en effet une tradition très ferme, même dans la ponctuation, qui fut celle du *scriptorium* victorin.

In primo libro ostenditur quomodo suscipiendus est penitens... Per compendium tamen in quarto capitulo ostenditur, quod separatim et in primis agendum sit de matrimonio et simonia et aliis, que circa cleros attenduntur, ut de ordinibus et ordinum impedimentis. De illo tractabitur in secundo libro, de istis in tertio. In quarto gradatim et ordinate singula percurram vitia et singulorum species ; in fine aliqua apponam huic negotio necessaria. In quinto proponere proponimus penitentias peccatis competentes.

Verumptamen quia ad propositum, ut puto, plus facit et in eo, quem queritis, modo plus consonat, dialogum, si placet, in medio producamus : videlicet vicissim uterlibet, penitens scilicet et sacerdos confessor, prout res postulauerit, tum interrogans, tum introducatur respondens (*Paris Arsenal 386*, f. 183^{rb}).

Il faut d'ailleurs reconnaître qu'en feuilletant les manuscrits de l'ouvrage on éprouve l'impression de se trouver en face de deux parties ; la première — 25 folios — englobe les quatre premiers livres, la seconde — 18 folios — est une collection de canons pénitentiels groupés en cinq sections comprenant chacune de 8 à 17 rubriques : *De homicidio, de fornicatione, de periurio, de dampnis illatis, de diuinatoribus* ; cette dernière qui englobe tous les péchés contre la religion, de l'hérésie au sacrilège, comporte une sous-section, avec numérotation propre des rubriques, *de ebrietate et gula* qui vise les irrévérences commises envers l'eucharistie. Le schéma général ainsi décelé rappelle singulièrement celui de Barthélemy d'Exeter : directives pour le confesseur + pénitentiel, mais l'importance des deux parties a été renversée, et c'est désormais la première qui est nettement la plus longue.

On remarquera que cette disposition offre une solution vraisemblable à l'erreur des copistes qui ont parlé des « dix » livres du pénitentiel de Robert de Flamborough [22]. Aucun des trois manuscrits victorins que nous avons examinés ne porte de titre au début du livre V qui traite des *penitentias peccatis competentes* : le scribe, copiant en tête de chaque section du pénitentiel la liste de rubriques, le lecteur, remarquant la différence de présentation matérielle [23], savent qu'ils

22. Cette division en dix livres est donnée par F. von Schulte, *Quellen und Literaturgeschichte...*, I, 65-66, et Dietterle, *Die « Summae Confessorum »..., loc. cit.* 24 (1903) 364-374. C. Oudin, *Scriptores...*, II, 1762, ne tient au contraire aucun compte du pénitentiel que les précédents auteurs divisent en six livres et décrit l'œuvre de Robert de Flamborough « mole satis modicum, libris tamen quatuor distinctum ».

23. Dans les manuscrits *Paris Arsenal 386* et *526* les listes de rubriques sont copiées sur deux colonnes occupant chacune la moitié de l'espace dévolu aux deux colonnes normales du manuscrit ; l'initiale et le numéro de chacun des articles de la liste est rehaussé de couleur (bleue ou rouge, comme les initiales des chapitres). Dans le *769*, initiales et numéros sont rubriqués et attirent aussitôt l'œil du lecteur, bien qu'ils restent dans le texte, mais c'est évidemment un pas vers l'effacement de la distinction du pénitentiel.

se trouvent dans une partie différente de l'œuvre. Quand on s'est éloigné de la tradition maintenue au scriptorium victorin les scribes ont fait débuter le livre V au milieu des explications diverses qui terminent le livre IV (*in fine aliqua apponam huic negotio necessaria*), — c'est le cas des manuscrits *13454* et *16418* de la Bibliothèque nationale de Paris, — ou perdant de vue le plan du prologue ils ont considéré comme des « livres » chaque groupe de rubriques du pénitentiel et les ont numérotés de 5 à 10, puisque la subdivision de la cinquième section comporte une rubrication qui lui est propre. Parler de « dix » livres dans l'œuvre de Robert de Flamborough est donc trahir l'intention de l'auteur en détruisant l'équilibre qu'il a donné à son manuel du confesseur en majorant l'importance du pénitentiel qui le termine. Il n'en estime pas moins nécessaire de maintenir la présence de ce dernier, mais il faut reconnaître qu'il présente une nette amélioration sur le type traditionnel : les dispositions qu'il contient tiennent évidemment compte des progrès, réalisés par le droit depuis le *Décret* ; les fautes dont il indique le tarif pénitentiel sont en nombre beaucoup plus réduit et se limitent à celles qui présentent une gravité particulière ou pour lesquelles s'impose une spéciale vigilance de la part des pasteurs ; il tend enfin vers une organisation plus méthodique de la matière qu'il traite. A ce dernier propos il convient de souligner la similitude de ses sections avec celles qu'annonce le prologue du manuscrit de Lilienfeld du *Liber poenitentialis* d'Alain de Lille : *De multiplici casu homicidii, et periurio, et furto, et de multiplici fornicatione, et de sortilegiis, et de negligentia corporis et sanguinis Domini* [24]. Si l'ordre diffère, les fautes contre le bien du prochain et celles contre la pureté intervertissant leur place, les six groupes restent les mêmes, et il est permis de supposer qu'il existait aux environs de 1200 un pénitentiel ainsi organisé et d'usage assez courant en France et en Angleterre.

Mais pour en revenir aux quatre premiers livres de Robert de Flamborough, ils contiennent deux éléments d'un vif intérêt et qui représentent des innovations, l'un d'ordre purement canonique, les traités du mariage et de la cléricature, l'autre plutôt pastoral, un « interrogatoire-type du pénitent » très détaillé et méthodiquement conduit.

Alain de Lille avait déjà enjoint au confesseur de connaître en détail le *status* du pénitent qui se présentait à lui. Si un certain nombre d'éléments et leur appréciation étaient affaire de bon sens et d'expérience [25], d'autres au contraire requéraient une véritable science :

---

24. Édité par C. Baeumker, *art. cit.* ; cf. n. 20.

25. Malgré son peu de diffusion (on n'en connaît qu'un manuscrit) mentionnons la *Summa de penitentia iniungenda* de Prévostin de Crémone. Cf. G. Lacombe, *La vie et les œuvres de Prévostin*, Le Saulchoir 1927, 67-70. Cet opuscule

ceux qui permettaient de déterminer sa situation juridique précise au regard des lois de l'Église, par voie de conséquence la nature et l'importance des obligations qu'il a contractées, éventuellement les mesures à prendre pour remédier aux situations irrégulières intervenues. Il y a là tout un programme de connaissances juridiques et Robert de Flamborough estime même que cette enquête sur le *status* du pénitent est la partie de la confession où le prêtre rencontre d'ordinaire le plus de difficultés, dont il y a avantage à se débarrasser dès le début :

> Ego de difficilioribus me expedire in primis consueui, de matrimonio scilicet cum laicis, de simonia et aliis, que circa clericos attenduntur, cum clericis. Sed quia de matrimonio etiam cum clericis nonnumquam disputandum est, in sequenti secundo libro de matrimonio tractabimus (f. 184va-184^{vb}).

La présence de la simonie en tête des problèmes de la cléricature confirme le but que se propose ici l'auteur : avant de l'envisager comme faute, il considère cette simonie comme la source de multiples situations irrégulières — tout acte simoniaque est *ipso facto* entaché de nullité — à l'égard desquelles le confesseur doit savoir l'attitude qu'il lui convient de prendre. Ce ne sont plus simplement les dispositions législatives concernant l'administration du sacrement de pénitence, comme l'avait fait Alain de Lille, qu'insère dans son manuel Robert de Flamborough, mais une très large section du droit canonique

Pour assurer d'autre part une confession fructueuse, le Victorin exige qu'elle soit claire, aussi bien pour le prêtre que pour le pénitent, et il remarque que ce dernier, livré à lui-même, en est fort incapable, il a tendance à raconter sa vie :

> Fere omnes inordinate confitentur, quia, omisso ordine vitiorum, ordinem etatis, locorum et temporum obseruant, dicentes : In illa etate feci illam fornicationem, illud adulterium, illud furtum, illud periurium, illud homicidium ; item in illa etate feci illum incestum, illam monialem procatus sum, illud sortilegium feci. Et ita et se et sacerdotis memoriam confundunt.
>
> Michi placet, ut incipiens a superbia, que est radix omnium malorum, singula cum suis speciebus confiteantur gradatim vitia, prout unum ab alio nascitur et procedit ; scilicet prius per vanam gloriam, secundo inuidiam, tertio iram, quarto accidiam, quinto auaritiam, sexto gulam, septimo luxuriam (f. 184va).

Robert de Flamborough donne donc ici un plan qu'il juge logique ou naturel, puisqu'il est construit selon un schéma basé sur l'organisation même des péchés à avouer : l'enchaînement des péchés capitaux, accompagnés chacun de ses diverses espèces. Le problème des

---

insiste sur les conditions requises pour apprécier l'état mental du pénitent, et en cas de situation un peu complexe, *si sacerdos ignorat fisicam, non multum videtur absurdum, si super hoc phisicum consultat* (*op. cit.*, 68, n. 1).

sept *vitia capitalia* n'avait que faiblement retenu l'attention des canonistes, plutôt préoccupés de la gravité des fautes commises et des sanctions qu'elles entraînent, qui classaient plutôt les infractions à la loi divine d'après les actes extérieurs accomplis. Chez les théologiens au contraire, depuis la patristique jusqu'à Alain de Lille en passant par Alcuin, l'étude du mal que commet l'homme s'était organisé selon l'enchaînement interne et la dépendance mutuelle des péchés dans le cadre de ces sept *mala* auxquels tous les autres se ramènent. Après avoir juridiquement mené l'enquête sur le *status* du pénitent, c'est dans ce cadre théologique que, selon les directives que lui donne Robert de Flamborough, le confesseur mènera celle qui le renseignera sur l'état de conscience exact du pécheur.

C'est aussi avec toute la tradition théologique qu'il distingue les deux espèces de péché, *commissum* et *omissum*, et son interrogatoire constituera un véritable cours de morale, car le pénitencier de Saint-Victor sait qu'il faut en général expliquer ses péchés au pénitent pour qu'il soit capable d'en faire l'aveu, d'où la commodité que présente la forme dialoguée, ainsi que l'avait annoncé le début de l'ouvrage :

> Ut igitur diligentius omnia peccatorum genera perquiramus et prosequamur, commissa scilicet et omissa siue delicta, virtutum species distinguamus, ut omissa et delicta tua intelligas [26], id est quod facere debuisti et non fecisti ; ita vitia distinguamus (*om. ms.*) et eorum species, ut commissa tua intelligas, id est quod facere non debuisti et fecisti.
>
> Vitium originem et radicem ponamus superbiam, virtutum humilitatem. Incipiamus ergo a superbia et dicamus : *S.* Superbia laborasti ? — *P.* Quid est superbia ? — *S.* Superbia est super alios ire. Quando ergo super alios te extollis, superbis. — *P.* Frequenter hoc feci et consuetudine. — *S.* Pete veniam et cura de cetero. — *P.* Peto veniam, Domine, et per gratiam Dei cessabo de cetero (f. 202^{vb}).

Il ne faudrait pas d'ailleurs supposer d'après ces premières lignes que le pénitent joue un rôle purement passif et que le confesseur se borne à lui donner une instruction élémentaire et très générale. F. von Schulte a reproduit un assez long passage où le premier explique au second les transactions monétaires auxquelles il s'est livré, en lui demandant s'il a ainsi commis le péché d'usure [27]. En voici un autre où le prêtre indique comment organiser la *tallia*, ici les rapports entre le propriétaire et l'exploitant :

> *S.* Si aliquid habuisti per extorsionem, ut per talliam iniustam, redde. — *P.* Ita conuenit inter me et extraneum aliquem, quando terram meam

26. En fait Robert de Flamborough n'interroge pas sur les vertus, elles n'apparaissent que comme la contre-partie des péchés qui forment le sujet de l'enquête du confesseur.

27. F. von Schulte, *Quellen und Literaturgeschichte...*, I, 209-210, n. 5.

intrauit, ut quandocumque et quantamcumque vellem, talliam ab eo extorquam. — *S.* Iniqua est conditio nec est obseruanda. — *P.* Quomodo igitur faciende sunt tallie. — *S.* Non video nisi hoc modo, scilicet ut taxetur et in quantitate et in tempore, ut dicas illi : Frater, tu vis terram a me accipere vel hospes meus esse ? Quocumque anno (vel biennio, ita determinas tempus ad libitum tuum) habueris valens .c. libras, dabis michi in illo anno (vel biennio, vel secundum quod aliter determinatum fuerit) .xl. solidos (vel plus vel minus, vel secundum quod determinatum fuerit). Alioquin, ut credo, tallia tua rapina erit et ad restitutionem teneberis. (*sequentia scr. mg. sup. ms.*) Hoc dico de liberis. De seruis autem nec consulo, quod facias tallias, nec dico quod mortaliter peccas, si feceris ; sed si per talliam ad extremam redacti sunt necessitatem, teneberis eos sustentare (f. 204^{rb}-204^{va}).

Dans une question, toujours irritante, comme celle de la dîme, le pénitent devient si actif que c'est lui qui passe à l'attaque, si l'on peut dire, en s'appuyant sur des pratiques d'usage courant :

P. Numquid faber, sutor et alii officiales opera sua decimabunt ? — *S.* Credo quod debent. — *P.* Videtur quod ecclesia erret quia multi laici decimas tenent ab ecclesiis, et pro eis hominium faciunt et contra alios ab ecclesiis defenduntur ; et ideo videtur, quod ecclesie laicos in errore suo foueant vel eis dent auctoritatem decimas retinendi. Quid ergo eis imputatur ? — *S.* Ecclesie accipiunt de decimis, quod possunt... Habent dominium, ut facilius possint decimas retinere et laicos defendunt, non ut eos in errore foueant, sed ne decime ad alios dispergantur et non possint ab ecclesia recuperari (f. 203^{vb}-204^{ra}).

Le prêtre continue en exposant la distinction classique de l'élément purement spirituel inaliénable de la dîme et de son élément temporel, matériel, qui peut être confié — et tout spécialement affermé — à un laïc, mais le pénitent mal convaincu insiste :

P. Quare ergo dampnas tu laicos pro decimis ? — *S.* Quia ipsi eas sibi usurpant. Et cum eis non fuerint date nisi ad tempus et in necessitate, scilicet ut, periculo ecclesie urgente, ecclesias defendant, — cum tamen gratis debent eas defendere, — ipsi, non instante necessitate, et in perpetuum eas retinere volunt. Ex quo patet, quod violenter eas tenent et mortaliter peccant.

A certains moments Robert de Flamborough se met personnellement en scène pour livrer au lecteur le fruit de son expérience personnelle et donner d'utiles conseils en expliquant les motifs de son attitude :

Ecce aliquis a Iudeo per usuram habuit decem libras. Quesiuit in confessione, cui redderet illas .x. libras. Dixi quod, Iudeo presente, distribueret eas pauperibus, quia Iudeus eas per usuram rapuerat ; hoc ideo dixi ut constaret Iudeo, quod reddende essent usure et quod ei non essent reddende, quia eas rapuerat. Si autem sciuissem aliquam personam, quam Iudeus per usuram dampnificasset, ei fecissem restitui (f. 203^{vb}-204^{ra}).

Ainsi la pénitence aura un but éducatif même à l'égard de l'infidèle. Plus loin, au début de la section de l'interrogatoire consacrée à la luxure, il met en garde le confesseur contre l'abus des questions :

> Numquam ei (scilicet penitenti) mentionem de aliquo faciam, de quo peccandi occasionem accipere possit, sed tantum de generalibus, que omnes sciunt esse peccata. Mollitiem autem dolose ab eo extorqueo, et de muliere similiter, sed modus extorquendi scribendus non est. Sicuti etiam quesiui, si contra naturam aliquid egerit, ita quero de muliere, immo de omni genere fornicandi (f. 206ra-206^{rb}).

On peut enfin relever que le péché le plus longuement traité est l'avarice, dont il est vrai que les espèces comprennent toutes les manières de nuire au prochain : homicide, parjure, vol, calomnie etc... Mais on a pu voir dans les exemples donnés plus haut que le nombre des fautes possibles rangées sous ce chef n'empêche pas Robert de consacrer à chacune les explications détaillées qui sont nécessaires à certaines d'entre elles. Au contraire huit lignes (f. 205^{vb}) suffisent à expédier le péché capital de gourmandise, dont les formes et les manifestations sont rapidement énumérées et se terminent par un *de omnibus istis petis veniam* global. Les efforts sont proportionnés à la difficulté du sujet qu'aborde le confesseur dans son dialogue avec le pénitent. L'interrogatoire-type ainsi composé par le pénitencier victorin n'a pas seulement valeur fonctionnelle pour l'administration du sacrement, il donne de façon raisonnée et claire un résumé de la théologie que doit connaître le prêtre pour apprécier les fautes du pénitent et lui donner les conseils nécessaires pour en éviter le retour.

La fin du livre IV est consacrée à déterminer la pénitence qui sera enjointe au pécheur d'après l'aveu de ses fautes. Robert de Flamborough résume ici en quelques lignes les longs développements d'Alain de Lille sur les conditions générales dont doit tenir compte le confesseur :

> Ita, optime decane Salesburiensis, in confessionibus inquirere consueui, et non solum mala, que gessit, sed etiam bona, ut secundum hoc plus vel minus aliquem puniam.
>
> Postea considero circumstantias confitentis, etatem, conuersationem, diuitias et paupertates, vires corporis et similia, et secundum hoc, quod eum video, punio (f. 206^{vb}).

Robert de Flamborough développe alors le problème du choix de la pénitence. M. Delhaye a publié l'essentiel de ce chapitre dans son article déjà cité sur Senatus de Worcester [28]. Il y reprend en sub-

28. Les variantes que proposent les trois manuscrits victorins, tant dans leur texte que dans leur ponctuation, confirment les suggestions de M. S. Kuttner sur leur intérêt ; ainsi tous trois offrent : p. 210, l. 9 : *succumbat* pour *sub canibus* ;

stance la doctrine de Robert de Saint-Pair et d'Alain de Lille. C'est au confesseur qu'il appartient de choisir en chaque cas la pénitence précise qui convient ; dans cet office il doit se montrer plein de miséricorde et ne jamais renvoyer un pécheur désespéré par une pénitence insupportable. Mais la méthode d'exposition du Victorin basée sur son expérience personnelle apporte quelques lumières sur la coexistence d'un tarif pénitentiel et de la liberté nécessaire au prêtre dans son ministère. Il parle du pécheur qui *canonicam non vult recipere penitentiam, i. e. a canonibus institutam* (f. 206^{vb}), mais dans le texte cité à la note précédente il oppose le *ius* aux *penitentie*. Ce qui donne aux canons leur valeur et leur importance est leur origine ; ils contiennent des dispositions fixées par les Pères et Robert de Flamborough semble bien dire qu'il les propose toujours à son pénitent lorsque celui-ci est dans un cas où ils s'appliquent. Mais il est exceptionnel que l'intéressé les accepte, il les trouve trop sévères et irréalisables ; et c'est également l'avis du pénitencier de Saint-Victor, qui insiste sur l'idée qu'ils ne conviennent pas à la nature humaine et lui causeraient du tort [29]. Alain de Lille avait suggéré la même explication, en amorçant un petit développement sur l'idée de décadence, souvent chère aux moralistes et prédicateurs : les fidèles d'aujourd'hui ne possèdent plus ni la ferveur ni la force physique de ceux de l'ancienne Église ; c'est la triste raison qui rend inapplicables les prescriptions pénitentielles patristiques telles que les contiennent les canons [30]. Robert de Flamborough insiste plutôt sur le point de vue pratique : l'essentiel est que le pécheur *a peccato cesset*, comme il le dit à plusieurs reprises. Les tarifs pénitentiels, bien simplifiés, sont donc maintenus dans les manuels des confesseurs à titre d'*auctoritates* vénérables, peut-être aussi avec une certaine valeur indicative [31], mais dans la pratique c'est le principe de la pénitence arbitraire qui l'emporte.

---

p. 211, l. 3 : *aliquid fingamus* pour *adsignamus* ; l. 7-8 : *cum peccato conformem non inveniamus* ; l. 10-13 : *in confessionibus ius illesum semper obseruare volo vehementer, penitentias autem non ita. Quando enim penitens canonicam suscipere non vult penitentiam, moneo eum et rogo...*

29. Cf. Ph. Delhaye, *art. cit.*, 211, l. 19 sv. ; f. 206^{v} : *diligenter eum admoneo ut naturam suam nullo modo ledat.* Cette idée que la pénitence ne doit pas être nuisible à la nature est fréquente chez les théologiens depuis plusieurs décades : *ut natura non ledatur*, dit dans le même contexte Pierre le Chantre (*Summa de sacramentis*, éd. J.-A. Dugauquier, II, Louvain-Lille 1957, 167, l. 86).

30. Cf. Alain de Lille, *loc. cit.*, 293 CD.

31. Là encore il s'agit d'une opinion courante ; nous la retrouvons chez le canoniste Huguccio, cité par le *casus* de la Glose ordinaire du *Décret* au canon pseudo-hiéronymien *Mensuram* (cf. n. 16). Alain de Lille de son côté conclut ses canons pénitentiels : *Prudentis enim artificis erit ex hiis alia coniecturare* (*Paris Arsenal 400*, f. 228^{rb}).

Avant de présenter comme une œuvre ayant connu une large diffusion le *Liber poenitentialis* de Thomas de Chabham, vice-doyen du chapitre de Salisbury en 1214 et 1230, il faut faire une brève allusion aux mésaventures qui en affectèrent l'attribution ; elles attestent d'ailleurs le mérite qui lui fut reconnu [32]. L'œuvre se présente parfois sous le nom de Jean de Salisbury, — c'est ainsi que la rencontra Hauréau, — mais le plus souvent sous celui du « Pape Innocent » [33]. A la fin du XV^e^ siècle, vers 1485, l'imprimeur colonais P. Therhoernen en établit une édition que reproduisit Jean de Paderborn à Louvain [34] ; ce *Liber poenitentialis* restait anonyme, mais la plupart des exemplaires de Cologne complétèrent le colophon par une attribution à Raban Maur [35]. Le plus extraordinaire est qu'après tout cela l'œuvre de Thomas ne présente pas de difficultés spéciales de tradition textuelle, ni pluralité de recensions comme chez Alain de Lille, ni divergence dans la distribution et l'équilibre de l'ensemble comme pour Robert de Flamborough.

Le vice-doyen de Salisbury a établi un plan en sept livres, mais on notera aussitôt que les six premiers occupent 62 folios, alors que le dernier, *que satisfactio unicuique peccato sit iniungenda*, s'étend lui

---

32. Il faut de plus mentionner que, lorsque l'on restitua son ouvrage à Thomas de Chabham, on commença par le confondre avec son homonyme Thomas de Chabaugh, archevêque d'York au début du XIV^e^ siècle ; cf. B. Hauréau, *Notice sur un pénitentiel attribué à Jean de Salisbury*, dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, 24, 2, Paris 1876, 269-287. En fait on sait très peu de choses de lui ; il fut maître en théologie à Paris (P. Glorieux, *Répertoire...*, I, n° 115, p. 275) et exerça dans le chapitre de Salisbury les fonctions de vice-doyen, titre avec lequel il apparaît en 1214 et 1230. Cf. *Dictionary of National Biography*, IX, 429 ; H. F. Rubel, *Chabham's Penitential and His Influence in the XIIIth Century*, dans *Public. Modern Lang. Assoc. Amer.* 40 (1925) 225-239.

33. Quand une précision est donnée, elle est généralement en faveur d'Innocent IV, mais on rencontre aussi Innocent III et même Innocent II indiqués comme auteurs. Sur les manuscrits allemands et leur attribution, cf. F. von Schulte, *Quellen und Literaturgeschichte...*, II, 528.

34. L. Hain, n° 13153 ; E. Vouilléme, n° 995 ; pour l'édition de Louvain, Hain, n° 13154 ; M.-L. Polain, *Catalogue des livres imprimés au XV^e^ siècle des Bibliothèques de Belgique*, III, Bruxelles 1922, 575.

35. La dernière ligne de la colonne « va » du dernier folio non chiffré se termine *ac necessarius* ; vient ensuite sur certains exemplaires la mention *Editus autem* [col. vb] *a venerabili viro Domino Rabano, doctore eximio, primo abbate Vuldensi, postea archiepiscopo Maguntinensi, qui celeberrimus inter scriptores ecclesiasticos habetur*. Dans les trois exemplaires que nous avons examinés (Paris, Bibl. Nat., Réserve C 1000, 1040 et 1040bis), un léger décalage en hauteur entre *editus* et *necessarius*, ainsi qu'une différence de la teinte de l'encre dans le C 1000, porte à croire que cette mention de l'auteur a été ajoutée après le colophon primitif ; l'édition de Louvain ne la comporte pas.

seul sur 58 folios [36] ; Thomas de Chabham a supprimé la liste de canons pénitentiels jusque-là traditionnelle dans un manuel du confesseur, tout en mentionnant certaines de ses indications dans l'examen détaillé des fautes et de la satisfaction qu'elles appellent que constitue le livre VII de son ouvrage. D'autre part il a introduit dans celui-ci des éléments nouveaux.

Le *Liber poenitentialis* s'ouvre en effet par un traité de la pénitence (l. I, ch. 3 ; f. 6-7), que suit un traité du péché et de ses circonstances (l. I et III, ch. 4-13 ; f. 8^{v}-22^{v}). On sent dans cet exposé les souvenirs du maître en théologie que fut Thomas : si le *De poenitentia* s'inspire de Gratien autant que du Lombard, on retrouve dans le livre II les rapprochements bibliques chers à l'enseignement *in sacra pagina* : pour expliquer et diviser le péché, il utilise les *septem capitalia*, mais aussi les dix commandements et les dix plaies d'Égypte, les sept vertus et les sept demandes du *Pater*. Les circonstances de la faute sont réparties entre celles *ex attributis personae* et celles *ex attributis negotii* selon la vieille distinction des rhéteurs adoptée par l'École. Quand dans la première de ces circonstances, *quis*, il examine la personnalité du pécheur, il analyse pour y parvenir ce qu'il appelle les *dotes naturales corporis et animae*, expression non moins classique alors pour désigner les éléments du tempérament, du caractère de l'homme.

Le livre IV traite spécialement du confesseur : *quis et qualis debet esse, qui penitentiam debet iniungere*. On y trouve d'abord l'idée que le prêtre, comme le moine, doit avoir une règle *per quam ordinari debet et in ordinibus ministrare* ; elle est constituée par les qualités qu'exige saint Paul dans *I Tim.* 3, 2 sv. et qui avaient déjà fourni le thème des distinctions 26 à 50 du *Décret* : *ista tredecim capitula*, conclut Thomas de Chabham, *dicuntur et sunt regula apostolica, que precepta qui nescit, sacerdos esse nescit* (f. 23^{ra}). Puis il passe à la science que doit posséder le prêtre, et ce d'après les livres qu'il doit connaître en vertu du canon 5 de la 38^{e} distinction de Gratien. Laissant de côté ce qui est pure liturgie, il se préoccupe principalement de deux ouvrages, *liber sacramentorum* et canons pénitentiels ; pour ceux-ci il se borne à un renvoi :

> Canones penitentiales vocat libellum quemdam, in quo ostenditur, que penitentia cuique peccato sit iniungenda ; et de hoc propositum nostrum principale est tractare in hoc opere (f. 24^{rb}).

36. Nous avons utilisé l'édition de Cologne, en la contrôlant sur les mss. *Paris Nat. lat. 3218* et *3529 A*, signalés par Hauréau. Elle est dépourvue de foliotation. (L'édition de Louvain, également non foliotée, est très proche de celle de Cologne, comme disposition du texte).

Ce sera en effet l'objet du livre VII ; mais il se tourne dès maintenant vers l'autre ouvrage et donne un traité des sacrements, parmi lesquels il développe longuement ceux de l'ordre (ch. 33-46 ; f. 28^{v}-33^{r}) et du mariage (ch. 47-64 ; f. 33^{r}-42^{v}). Il envisage en dernier celui de pénitence qui sert de transition vers le reste de l'ouvrage ; après le *tractatus de penitentia* que nous avons rencontré au début, il se préoccupe ici de la juridiction (ch. 76-87 ; f. 43^{v}-48^{v}) et de la théorie de la satisfaction à propos de laquelle il reprend la comparaison du confesseur et du médecin sous le titre *De penitentiali obedientia* (ch. 89 ; f. 44^{v}).

Les livres V et VI ont été jumelés dans la présentation qu'en a faite le prologue ; ils concernent l'accueil du pénitent et l'attitude à adopter à son égard :

> Quinto et sexto, quomodo sacerdos se debeat habere in audiendo confessiones, scilicet in considerando personam penitentis, et que sunt ei inquirenda a penitente (f. 6^{va}).

L'auteur montre dans ces livres toute la complexité de la tâche qui attend le confesseur pour recevoir et connaître le pénitent afin de pleinement remplir son rôle, *ut devotius et melius ad devotionem prouocetur* (f. 47^{rb}) [37].

En abordant le livre VII Thomas de Chabham prend une position très claire sur l'attitude du confesseur à l'égard des dispositions pénitentielles : celles-ci sont de deux ordres. Les *irregularitates* ont une valeur proprement juridique : ce sont les sanctions prescrites par le droit à l'égard de certains pécheurs gravement coupables, et qui mettent ceux-ci dans une « situation irrégulière », les privant de certains droits communs à tous les membres de l'Église [38]. A côté de l'irrégularité aux ordres proprement dite en font partie les empêchements de mariage — dont on voit d'ailleurs mal le caractère pénal en bien des cas — et les excommunications. A l'égard de ces *irregularitates* le confesseur n'a aucun pouvoir, il ne peut que les notifier à son pénitent. Mais il en va tout autrement à l'égard des dispositions

37. Parmi les éléments susceptibles d'éclairer le confesseur sur la personnalité du pénitent figure son métier, sa profession, surtout lorsqu'elle fait partie de celles que Thomas de Chabham signale comme demandant dans leur exercice une précaution spéciale pour éviter les occasions de fautes qu'elles présentent. Avec les commerçants y figurent les *pugillares, mercenarii, mendici, magistri, sacerdotes vel alii clerici, mercatores, iudices* (ch. 113-117 ; f. 57^{r}-59^{v}). C'est principalement à ces passages que se sont intéressés Hauréau et M^lle^ Rubel dans les articles ci-dessus indiqués. Il est certain que Thomas de Chabham présente avec beaucoup de fidélité et de vie la société laïque et ecclésiastique qui l'entoure.

38. L'exposé doctrinal, théologique, sur ces irrégularités a été donnée à la fin du livre III (ch. 10 ; f. 18^{vb}), en les considérant comme les conséquences du péché étudié dans les livres II et III en soi-même et en ses circonstances.

contenues non dans le droit, mais dans les pénitentiels légués par la tradition :

> Alie enim penitentie sunt pro peccatorum satisfactione, in quibus non contrahitur irregularitas, et in talibus non potest obseruari rigor canonum antiquorum. Tot enim ieiunia, tot vigilie pro quibusdam peccatis antiquitus iniungebantur, quod non est homo nunc temporis, qui tantas penas sustinere possit.
>
> Unde in alio canone constitutum est, quod omnes tam dure pene relaxentur ; dicit enim Canon : Defectus nostri temporis, in quibus non solum mentes nostre sed ipsa corpora defecerunt, non patitur districtionis antique censuram permanere. Unde patet, quod omnes canones penitentiales, qui ad corporis pertinent districtiones, sunt dispensabiles secundum arbitrium et prudentiam discreti sacerdotis.
>
> Seueritas enim canonum et penitentie constitute omnibus innotescenda est. Si quis voluerit eam obseruare, et potest, bonum est. Si autem dura videatur penitenti, semper mitiganda est, ne absterreatur ad fugam (f. 63^{vb}-64ra) [39].

Ces directives de Thomas de Chabham sont d'ailleurs substantiellement identiques à celles que donnaient Alain de Lille et Robert de Flamborough, mais le vice-doyen de Salisbury les formule très nettement et en précise encore la valeur par leur opposition aux dispositions du droit qui, elles, ne laissent aucune part aux facultés d'appréciation du confesseur.

Nous lui emprunterons aussi la manière dont il exprime le devoir qu'a le prêtre d'interroger le pécheur ; il lui trouve une nouvelle raison : ce dernier ignore les péchés qu'il commet et il ne pensera donc ni à les accuser ni à s'en corriger.

> Pauci enim peccata spiritualia confitentur ; vix enim confitetur aliquis se habere inuidiam vel iram, vel auaritiam, vel superbiam, vel accidiam. Sunt enim multi, qui numquam, quid esset accidia, scierunt, et tamen sepe per accidiam peccauerunt. Intimandum est ergo penitenti, quomodo peccet per inuidiam, scilicet quod de bono doleat alieno, et ideo illi, cui inuidet, machinatur malum... Verumptamen non est descendendum ad multa specialia peccata, de quibus nullam habet notitiam. Multa enim sunt specialia vitia gule et luxurie, que non expediunt sciri a simplicibus propter eorum enormitatem (f. 64^{rb-va}).

Après cette série de conseils commence un examen détaillé des péchés dont a pu se rendre coupable le pénitent ; il n'est pas rédigé sous forme de dialogue comme celui de Robert de Flamborough mais

---

39. Thomas de Chabham répète ensuite le principe déjà affirmé sur la mitigation des pénitences en l'appuyant sur un argument psychologique : il ne faut jamais que le pénitent se retire dans un état de *desperatio* devant une peine satisfactoire qu'il juge impossible à accomplir. Il n'y a que s'il persiste dans son attachement au péché, refuse de se corriger, éventuellement refuse de réparer le tort commis, que le confesseur sera obligé de l'abandonner. Cf. n. 45.

emprunte aussi le cadre des sept péchés capitaux. Le très court exposé sur l'ivresse donnera une idée de la manière dont Thomas de Chabham traite ces sujets, cherchant à bien déterminer les circonstances de la faute et ce que le confesseur doit faire avouer et regretter au pécheur :

> *De vitio ebrietatis. Cap. CXXXVIII.* Diligenter debet ergo sacerdos querere a penitente suo ebrioso, quomodo se inebriauit, scilicet quia forte vini potentiam ignorauit, vel propter nimiam sitim superuenientem, vel propter hospites forte ; et in talibus casibus ebrietas est veniale peccatum. Sed qui ex solo potandi studio se inebriauerit, mortaliter peccauit.
>
> Est autem notandum, quod ipsa ebrietas non est peccatum, sed potius stupor et morbus capitis et sensuum perturbatio et pena totius corporis. Sed affectus et diligentia inebriandi se et dilectio potus, ista sunt peccata, ex quibus nascitur talis pena.
>
> Vitium autem ebrietatis ex eo perpendi potest... (f. 78^{vb}).

Les considérations morales qui suivent s'appuient sur le triste état auquel l'ivresse réduit l'homme et des citations bibliques condamnant ce vice.

Lorsque le sujet le demande, Thomas de Chabham, en dehors des précisions sur la nature du péché commis et les exhortations à le regretter et à l'éviter, apporte les données juridiques sur les dispositions prises contre le coupable. Ainsi dans l'étude de la luxure, qui vient chez lui en tête des sept péchés capitaux, il rappelle l'infamie de fait et de droit qui frappe les personnes de mauvaise vie[40] (68$^{rb\text{-}va}$) et les conséquences du rapt tant à l'égard du coupable qu'à celui d'un éventuel mariage avec la victime (69va). Son enseignement comprend aussi l'indication du jugement moral à porter sur les façons de faire qu'il constate autour de lui. A propos de l'homicide, il traite du régime pénitentiaire, qui doit être sévère pour faire sentir la gravité de sa faute au criminel, mais celui-ci doit être extrait de son cachot pour recevoir la sainte eucharistie (82ra)[41] ; de l'organisation des prisons

40. Relevons au passage que cette indication suffit à réfuter l'étrange opinion émise par Hauréau et selon laquelle les prostituées de Paris étaient présentées par Thomas de Chabham comme formant une corporation professionnelle, ayant au moins une existence reconnue *de facto*. Dans le droit comme dans la pratique une association n'était concevable que si elle vise à atteindre un but licite, *ad iustitiam servandam* disent les juristes, qu'exclut le fait que l'activité de ses membres soit suivie d'infamie.

41. On peut encore prendre ce passage comme exemple de la documentation offerte par Thomas de Chabham : les prisons apparaissent comme des culs de basse-fosse fangeux et pleins d'ordures, dans lesquels on descend, mais où il est inconcevable que l'on ose faire pénétrer la sainte eucharistie. Ce dernier point est un sujet aigu de conflits entre les pouvoirs civil et ecclésiastique : l'évêque du Mans a excommunié le comte d'Angers, et celui de Paris, Maurice (de Sully), en a fait autant au prévôt royal de la ville, qui ne voulait pas tenir compte de cette inconvenance.

il passe au droit d'asile qui doit être respecté, puis à cette forme d'asile spirituel que constitue la pratique de certains prêtres : ils autorisent le criminel repenti à se proclamer innocent sous serment et l'absolvent d'avance du parjure qu'il va commettre (82^{vb}) ; erreur ! proclame aussitôt Thomas, une absolution précédant la faute est une absurdité contraire à toute saine théologie de la pénitence, et en outre à agir ainsi on risque de sérieux ennuis avec le pouvoir civil. Un chapitre est consacré à l'attitude envers les hérétiques : *Quod heretici non sunt comburendi vel occidendi. Cap. CXLIV* (83^{vb}). Encore moins doit-on les soumettre à une ordalie et le recours au bras séculier ne diminue pas les responsabilités du tribunal ecclésiastique (84ra) ; mais si quelqu'un lui déclare avoir tué un hérétique en pensant bien faire, le confesseur ne devra pas le traiter en homicide. Ces divers passages montrent avec quel soin Thomas de Chabham passe au crible la vie quotidienne du pénitent pour voir quelle est la valeur et la portée morale de son activité ; ils sont malheureusement trop longs pour être cités. Nous en reproduirons cependant un dernier, qui montre une réelle indépendance d'esprit chez un Anglais, rédigeant son manuel dans le pays où s'imposaient les sévères lois sur les forêts royales. Le vice-doyen de Salisbury vient de rappeler que s'applique aux animaux sauvages le principe *Quod nullius hominis est, occupantis est* :

> In multis regionibus omnes has leges praua consuetudo mutauit. Sunt enim reges et principes ⟨qui dicunt⟩ quod fere, in quocumque agro vel in cuiuscumque dominio sint, eorum sunt, et omnes incolas et subditos suos iurare faciunt, quod feris suis pacem dent, et graui pena transgressores puniunt. Queritur autem, si aliquis subditus principis in occulto feram ceperit, utrum peccet mortaliter, si retinuerit, et utrum restituere teneatur. ...(*s'il a juré de son plein gré, il y est tenu*)... Si iurauit autem coactus, quia aliter incarceraretur, vel forte possessionem suam amitteret, si negaret, penitentiam agat de periurio (*il y a eu* juramentum indiscretum *précise ensuite Thomas*) et principi nichil restituat, quia princeps dominus ferarum non est, sed violenter sibi dominium usurpauit (f. 95^{va-vb}).

Si on le compare à celui de Robert de Flamborough, le *Liber poenitentialis* de Thomas de Chabham contient un apport théologique nettement supérieur : le confesseur doit posséder une formation religieuse qui le mette à même de comprendre et de connaître ce qui est nécessaire pour l'accomplissement des fonctions de son ministère. L'enseignement que lui dispense à cet effet le vice-doyen de Salisbury est bien compris, il ne développe pas les questions purement théoriques, met sa science et sa compétence de maître *in sacra pagina* à la disposition des besoins du prêtre dans le ministère habituel de la *cura animarum*. Mais cet enseignement reste juxtaposé à celui directement pratique, conseils, indications, rappel de prescriptions canoniques à notifier, qui vise d'une manière immédiate la tâche que doit accom-

plir le confesseur placé en face du pénitent ; cette division se retrouve dans celle des livres I à IV ; c'est la formation « de base », pour employer cette expression moderne, dont doit disposer le prêtre ; V à VII, ce sont les règles pratiques qu'il doit appliquer au confessional. Nous avons relevé à la note 38 la répartition entre ces deux parties de l'œuvre de la doctrine des *irregularitates* ; on retrouve la même méthode employée pour d'autres questions : ainsi la théorie des circonstances du péché est expliquée dans le livre III, tandis que l'application qui en découle se trouve exposée au cours des livres V et VI sur la manière de connaître le pénitent. De même le livre IV traite des problèmes qui doivent être résolus avant la confession, dispositions concernant la juridiction, connaissance de la place tenue dans la discipline ecclésiastique par la confession et du rôle qu'elle attribue au prêtre, et c'est dans les livres suivants qu'en est faite l'application pratique. Le résultat de la méthode employée par Thomas de Chabham est de lui faire grouper dans les trois derniers livres l'ensemble des éléments qui constituent le manuel du confesseur pratique proprement dit, et de nous en rendre la comparaison plus facile avec les œuvres d'Alain de Lille et de Robert de Flamborough [42].

Le rapprochement s'impose en effet avec ces deux œuvres, avec bien d'autres d'ailleurs rédigées dans le même but et le même esprit mais que devant leur nombre nous avons dû négliger pour ne nous attacher qu'aux plus représentatives. Il y a d'abord les conseils généraux, ceux qui constituent les livres V et VI de Thomas, alors que chez Robert ils suivent l'interrogatoire du pénitent et sont ainsi placés à la fin du livre IV, et qu'ils forment la substance du *Liber poenitentialis* d'Alain de Lille. Mais une évolution s'est produite depuis l'œuvre de celui-ci : il donnait un très vaste exposé de tous les problèmes soulevés par l'administration du sacrement de confession ; l'intérêt de ses successeurs se concentre sur deux thèmes qu'ils traitent presque exclusivement : l'accueil et la connaissance du pénitent, la détermination de la pénitence à lui enjoindre [43], et corrélativement l'attitude à prendre à l'égard des canons pénitentiels légués par la tradition. La première question est un problème qu'il est bien difficile

42. Le vaste exposé canonique du mariage et de l'ordre présenté par Robert de Flamborough dans les livres II et III de son œuvre, et dont l'intérêt pour l'historien du droit est évident, comme l'a bien compris F. von Schulte (*Roberti Flamesburiensis Summa de matrimonio et de usuris ex Roberti poenitentiali edidit...*, Giessen 1888), n'a pas de correspondant chez Alain de Lille, et dépasse nettement l'exposé de Thomas dans son livre IV.

43. Les divers problèmes traités par Alain de Lille se rencontrent d'ailleurs dans les exposés théoriques de Thomas de Chabham aux livres I à IV de son *Liber poenitentialis*.

de déclarer théologique ou juridique : les tenants de l'une comme de l'autre discipline ne peuvent manquer de conclure de l'existence et de l'organisation de la confession, telle qu'elle s'établit au cours du XII^e siècle dans les usages chrétiens, à la nécessité pour le prêtre de se rendre compte de la personnalité de celui qui vient s'adresser à lui. Les tendances de chaque auteur se marquent d'ailleurs dans sa manière de traiter le sujet : Alain donne un exposé détaillé et méthodique mais qui reste théorique, sans application à des circonstances concrètes ; d'une composition peut-être moins satisfaisante pour un logicien ou quelque autre maître des sciences du *trivium*, les développements de Robert et de Thomas semblent mettre en valeur les préoccupations de leurs auteurs respectifs : le chanoine victorin recherche en première ligne la situation canonique, le vice-doyen de Salisbury, toujours en éveil à l'égard de la vie du monde qui l'entoure, insiste sur les professions et le rôle social de chacun.

Sur le problème du choix de la pénitence satisfactoire à enjoindre aux pénitents, les trois auteurs sont également d'accord, comme on a pu le relever en parcourant les pages précédentes : ces pénitences doivent être arbitraires et il faut écarter comme nocive la notion d'un « tarif » tel que celui que présentent les canons pénitentiels. Une raison secondaire de cette attitude est le rôle de médecine spirituelle que doit jouer le sacrement de pénitence dans la vie chrétienne : de même qu'il exige que le médecin de l'âme connaisse à fond le malade qu'il traite, de même les remèdes à lui administrer, — et tel est le but de la satisfaction, — visent à corriger son état et donc doivent s'adapter à chaque cas [44]. Mais la raison essentielle est l'impossibilité de les appliquer, ces tarifs pénitentiels ; ils ont été conçus pour des époques de ferveur et des hommes d'une résistance qui ont disparu ; on en parlera au pénitent, mais on ne les lui imposera pas, et l'on se mettra d'accord avec lui sur la satisfaction qu'il peut et veut accepter. La manière dont les auteurs, Robert et Thomas surtout, présentent cette solution laisse supposer qu'historiquement on a d'abord enregistré les refus des pénitents ; devant l'attitude intransigeante des prêtres, et il en existe encore une certaine quantité au début du XIII^e siècle maintenant cette attitude, les malheureux s'en allaient *desperati* [45]. La réflexion sur ces faits conduit les confesseurs à constater que

44. C'est chez Thomas le chapitre *De penitentiali obedientia* (IV, 89) mentionné ci-dessus.

45. La *desperatio* est une situation de psychologie surnaturelle nettement définie ; elles consiste dans la disparition de tout espoir de salut, donc dans la certitude de la damnation ; elle est donc la conclusion logique de la constatation : « je dois, pour retrouver la grâce, effectuer telle pénitence ; or il m'est impossible de l'effectuer ». *Desperatio est, qua quis diffidit penitus de bonitate Dei, aestimans suam malitiam divinae bonitatis magnitudinem excedere,* dit Pierre Lombard

de la sorte le sacrement de pénitence se trouve frustré de son but, et que l'évolution physique et morale des chrétiens a de fait rendu caducs les canons pénitentiels. Tirant la conclusion des textes qu'avait rassemblés Gratien dans les canons 2 à 12 de la question 7 dans sa cause 26, le pénitencier de Saint-Victor comme le vice-doyen de Salisbury posent alors le principe : les pénitentiels ne sont pas une disposition législative obligatoire, bien au contraire le droit affirme que la satisfaction est à déterminer par la discrétion du confesseur : l'on doit maintenir le *ius illaesum*, entièrement respecter les cas d'*irregularitates* ; cela n'empêche pas le confesseur de fixer arbitrairement chaque pénitence en fonction du cas devant lequel il se trouve placé. On assiste ici à la dernière phase de l'évolution des pénitentiels ; écartés du *Décret*, ils sont catalogués comme complètement étrangers au droit, sans pour cela constituer une catégorie bien définie : c'est un legs d'un lointain passé chrétien, vénérable parce que traditionnel, mais sans valeur pratique précise ; leur archaïsme — les auteurs des manuels des confesseurs s'en rendaient-ils compte ? — les condamnait à disparaître : les vicissitudes de celui d'Alain de Lille dans les deux recensions de son *Liber poenitentialis*, la disparition de leur forme propre de canons dans celui de Thomas de Chabham sont des points de repère dans cette dernière étape d'un aspect caractéristique de la discipline de l'Église.

Il reste à examiner la grande innovation commune à Robert de Flamborough et à Thomas de Chabham, — malgré la différence de présentation, interrogatoire ou enseignement magistral, qu'ils lui donnent, — le traité *de septem capitalibus vitiis et de speciebus eorum*, qui joue en même temps le rôle d'examen de conscience dans leurs manuels du confesseur [46]. L'inspiration et le cadre du développement relèvent de la théologie et, en le trouvant omis chez Alain de Lille, on peut se demander s'il n'y a pas là une invitation tacite à se reporter à l'ouvrage spécial qu'il a rédigé *De virtutibus et vitiis* [47]. On a pu remarquer au passage les définitions de l'orgueil, de l'envie, l'appréciation des circonstances générales qui entourent l'ivresse en même temps

(*Sent.* III, 43, 1), qui en fait une des espèces du péché contre le Saint-Esprit. On comprend alors la préoccupation du confesseur qui veut éviter à tout prix de la provoquer chez le pénitent.

46. L'interrogatoire composé par Burchard de Worms (cf. *supra*, n. 7) ne peut être comparé à ces traités ; il reste pour cela beaucoup trop proche des pénitentiels par le désordre de sa présentation et son énumération de fautes n'accordant pas d'intérêt aux circonstances concrètes de leur accomplissement.

47. Cf. O. Lottin, *Le traité d'Alain de Lille sur les vertus, les vices et les dons du Saint-Esprit*, dans *Mediaeval Studies* 12 (1950) 20-56. L'exposé sur les vices (p. 40-45) reste purement spéculatif et ne comprend pas d'applications ou de considérations pratiques et concrètes.

que la détermination de la nature exacte de ce péché. C'est encore à la théologie que l'on rapportera les exhortations morales et les citations scriptuaires commentées ou non, par lesquelles le confesseur s'efforce de mettre le pénitent dans les sentiments nécessaires ou favorables à une bonne confession, puis au regret et à la correction des fautes qu'il avoue. Mais cette théologie a une caractéristique spéciale, elle est concrète, appliquant ses principes à la situation déterminée de telle personne dont la conduite se déroule dans des circonstances qui sont précisées.

Faut-il prononcer le mot de « casuistique » ? Il est commode, mais sa signification est bien variable : pour nos contemporains il peut évoquer certains aspects des discussions théologiques du XVII^e siècle, ou encore les recueils de *Casus conscientiae* parfois déroutants que l'on trouve dans les bibliothèques ecclésiastiques. Le mot n'existait pas au XIII^e siècle, et quand Schulte l'emploie en parlant de Robert de Flamborough, il semble bien le prendre dans un sens moderne [48] ; mais il existait alors le terme dont on l'a dérivé, *casus*. C'était essentiellement un vocable de juristes ; le *casus*, c'est l'exposé d'un texte légal [49], chapitre du *Décret*, décrétale insérée dans une des *Compilationes* officielles, et un texte légal se présente bien souvent comme un cas d'espèce concret dont la solution donnée par l'autorité devient une loi générale. Gratien lui-même introduit chaque cause par un petit récit : « Un père fit entrer son fils dans un très riche couvent. Pour accepter de recevoir ce fils, l'abbé et les moines exigèrent une somme de dix livres » (C. 1). Quant aux chapitres eux-mêmes, après avoir bien entendu mis à part de nombreux textes patristiques dans le *Décret* et la plupart des canons conciliaires, la grosse majorité qui reste se compose de prescriptions particulières ou de jugements d'espèce à qui leur insertion dans le recueil donne cette valeur de loi générale. *Ponere casum*, selon l'expression classique des glossateurs, c'est exposer une situation concrète et donner à son sujet une appréciation et des directives qui, étant celles de l'autorité législative, auront une valeur légale et s'imposeront à tous. Une des premières œuvres théologiques qui fait un emploi systéma-

48. F. von Schulte, *Quellen und Literaturgeschichte...*, I, 209. L'auteur dit qu'il n'y a chez Robert aucune trace de la casuistique telle qu'elle se développera dans les *Summae confessorum* postérieures.

49. S. Kuttner, *Repertorium der Kanonistik*, Cité du Vatican 1936, 228. Cf. F. von Schulte, *op. cit.*, I, 170 sv., 184 sv., 234 sv. Le *casus* n'était pas spécial au droit canonique médiéval, mais était également utilisé par les romanistes ; H. Kantorowicz, *Studies in the Glossators of the Roman Law*, Cambridge 1938, p. 208, n. 1. On peut d'ailleurs penser à l'expression « case-law » employée par les juristes anglais pour désigner un droit exprimé en décisions législatives ou judiciaires visant des espèces particulières.

tique de *casus* est la *Summa fratris Alexandri* dans son traité sur le péché : on y rencontre six *casus de ignorantia*, cinq *incidentes circa avaritiam*, quatre *in quibus dubitari potest utrum committatur symonia*, treize *in quibus videtur accidere perplexitas conscientiae*[50]. Il s'agit toujours de l'exposé d'une situation déterminée pour préciser, surtout s'il y a un doute comme le supposent certains des titres que l'on vient de lire, comment s'y appliquent les principes et l'enseignement que vient de donner le théologien : Un homme a voué la vie érémitique, mais on l'invite à venir en ville pour y procurer un grand bien spirituel ; que doit-il faire ? Un assassin cherche sa future victime qui s'est cachée chez moi et m'interroge ; puis-je mentir ? me taire ?

On peut alors considérer le *casus* comme l'exposé d'une situation précise et concrète, en vue de l'application à y effectuer des principes normatifs qui la gouvernent, et parler de la casuistique comme de la détermination des principes normatifs qui gouvernent une situation donnée ou, plus simplement, l'appréciation morale (juridique) d'un cas[51]. Nous ne prétendons nullement donner dans cette formule une définition absolue de la casuistique, mais elle nous semble décrire assez exactement le travail suscité par un *casus* dans la première moitié du XIII^e^ siècle.

Elle constitue — à côté de l'enseignement théologique mentionné plus haut — l'essentiel de ces traités des péchés capitaux que renferment les manuels du confesseur composés par Robert de Flamborough et Thomas de Chabham. Si l'on prend le passage sur l'usure emprunté au pénitencier de Saint-Victor qu'a publié Schulte, il s'agit pour le pénitent d'exposer une série de situations particulières dans lesquelles il s'est trouvé et la forme des transactions financières qu'elles l'ont amené à effectuer ; le confesseur applique à chacune sa connaissance de la loi ecclésiastique par laquelle s'exprime en cette matière

50. Alexandri de Hales *Summa theologica*, l. II, p. 11 (éd. Quaracchi, t. III, 1930), n° 584, p. 571 ; n° 848, p. 808 ; n° 394-395, p. 393-397. Le relevé n'est pas exhaustif, mais montre qu'il s'agit d'une méthode habituelle d'explication chez le maître franciscain.

51. L'idée d'un doute à résoudre, d'une difficulté d'interprétation à éliminer n'est pas partie intrinsèque de la casuistique telle que nous la considérons au début du XIII^e^ siècle. Elle en découle d'ailleurs logiquement, car les auteurs ne s'attarderont pas sur les cas dont la solution est apparente à première vue et les implications évidentes. Il est de même bien certain qu'à partir du moment où l'on traite juridiquement la morale, l'application de la *regula iuris* : *In poenis benignior est interpretatio facienda* (VI, *Reg. iuris* 49), pratiquée bien avant son expression par Boniface VIII, devait amener les interprétations « bénignes » de la casuistique postérieure. Mais pour logique que soit leur insertion dans le développement de la méthode, ces deux conséquences n'apparaissent pas encore à l'époque de Robert et de Thomas.

la vertu de justice et répond : Tu as agi licitement, ou : Tu as fait une transaction usuraire et dois restituer. La démarche de ce confesseur est exactement parallèle à celle du pape Alexandre III décidant s'il y a usure dans une vente à paiement différé et majoré de ce fait ou dans l'appropriation des fruits naturels d'un gage [52], et chacun de ces problèmes pourrait former la matière d'un *casus* chez les canonistes s'il avait donné lieu à une décision de l'autorité législative. Le court fragment de dialogue suivant, où il n'est pas encore question d'une théorie de la compensation occulte, apparaît aussi comme un problème casuistique qui sous-entend cette théorie :

> *S.* Furtum fecisti ? — *P.* Alicui seruiui, qui michi mercedem meam abstulit, in cuius recompensatione aliqua ei furatus sum. — *S.* Si equaliter eum dampnificasti, ut et ipse te, sustinebo; si plus, redde ei; si minus, iuste quere quod est tuum (*Paris Arsenal 386*, f. 203^{vb}).

N'est-ce pas aussi sous forme de *casus* qu'ont été présentées par Robert les questions citées plus haut : justice dans les clauses d'un bail à ferme, dîmes non prédiales, restitution d'un profit usuraire si la victime est indigne de la recevoir ? Le fait est encore plus évident chez Thomas de Chabham, dont on a pu remarquer l'intérêt qu'il porte aux événements de la vie quotidienne et sociale ; son intérêt n'est pas celui d'un sociologue ou d'un observateur, mais il prélève dans ces « tranches de vie », comme disent les critiques littéraires, des situations ou des attitudes sur lesquelles s'exerce son appréciation morale.

Peut-on alors poser au sujet de ces ouvrages la question : morale ou droit canonique ? La réponse devrait être : morale juridisée. La méthode des *casus* fait en effet pénétrer le droit dans la morale de deux manières. Tout un secteur des obligations de conscience auxquelles doit se conformer l'homme est en effet déterminé lorsque l'on en vient aux applications particulières par les données positives des législations [53] ; ainsi le péché capital d'avarice dont les espèces couvrent le domaine de la justice commutative (fautes contre la personne ou le bien d'autrui) et partiellement celui de la religion (parjure et certains sacrilèges). Il y a là toute une série de problèmes concrets sur l'homicide, le vol, l'usure, où les définitions et déterminations du droit canonique, qui s'en remet parfois lui-même au droit civil, servent à prononcer qu'il y a eu ou n'y a pas eu faute dans ce cas précis : comme le dit Schulte à propos du passage sur l'usure dans Robert de Flambo-

52. Alexandre III, in X, V. 19, 6 et 8. Bien entendu Robert de Flamborough connaît déjà ces décisions pontificales comme des textes législatifs, susceptibles d'être exposés dans un *casus*, puisqu'ils figurent dans la *Compilatio prima*.

53. Nous n'envisageons pas ici les problèmes canoniques soulevés à propos du mariage et de l'ordre, qui restent en dehors de la morale proprement dite.

rough, est obligatoire en conscience ce qui est conforme à la loi [54]. Mais plus profonde encore est sur la morale et sa conception même l'influence de la casuistique : chaque problème élaboré et présenté par ces deux manuels du confesseur devient un *casus*, un cas d'espèce dans lequel il s'agit de déterminer s'il y a eu ou non transgression de la loi, non pas simplement de la loi positive qui peut éventuellement s'appliquer au cas visé, mais de l'ensemble des principes qui déterminent la conduite de l'homme en tant qu'être raisonnable et appelé par Dieu à une fin surnaturelle. Pères et théologiens avaient toujours examiné des situations produisant ce que l'on appelle au sens moderne des cas de conscience, généralement un conflit de devoirs ; pour n'en citer que deux exemples celui de la jeune fille qui doit choisir entre la perte de sa vie et celle de sa virginité, que tous les auteurs médiévaux envisagent en dépendance d'Augustin, ou ceux qu'expose Grégoire le Grand dans ses *Moralia in Iob* en introduisant dans la spéculation théologique le problème de la *perplexitas*. Mais l'emploi systématique et massif des *casus* pour définir, diriger et régler la conduite morale de l'homme est caractéristique des manuels des confesseurs du début du XIII[e] siècle que nous étudions, et c'est cet emploi qui constitue une « juridisation » de la morale [55]. Une évolution parallèle du vocabulaire se manifeste : nous avons vu que d'un bout à l'autre de son *Liber penitentialis* Alain de Lille considère le confesseur comme le *medicus spiritualis* ; chez Robert et Thomas la comparaison apparaît occasionnellement et est utilisée, mais ne constitue pas le leit-motiv de leur ouvrage. A l'étape suivante, chez Raymond de Penyafort, le thème dominant qu'il indique dans sa préface est le *iudicium animarum in foro penitentiali* et, lorsqu'il parle de l'interrogatoire nécessaire, il n'est plus question du médecin qui étudie les symptômes présentés par le malade, *iudiciaria enim potestas hoc expostulat, ut, quod debet iudicare, discernat; diligens igitur inquisitor... interroget* [56]. De même que la morale le sacrement de pénitence revêt un aspect et des méthodes juridiques.

---

54. F. von Schulte, *op. cit.*, I, 209.

55. Contemporain d'Alain de Lille, Pierre le Chantre a introduit de nombreux *casus*, sous forme d'interrogations, dans sa *Summa de sacramentis et animae consiliis* (éd. J.-A. Dugauquier, II, Louvain-Lille 1957), mais ils sont plutôt de nature juridique lorsqu'ils portent sur la conduite humaine.

56. On trouve à la fois l'assimilation du confesseur au médecin et la formule *iudicium poenitentiale* dans le plus important document sur la discipline pénitentielle de l'époque, le 21[e] canon du IV[e] concile de Latran, *Omnis utriusque sexus*, sur la confession annuelle. Les canonistes qui l'ont commenté citent comme principal texte à en rapprocher *Décret*, d. 24, 3, sur l'interprétation des textes, où il est en effet question de collyre à varier en fonction des maladies d'yeux à soigner ; la Glose ordinaire donne cette référence sous le sigle de Bernard Bottone, mais elle est contemporaine du concile puisqu'elle se rencontre avec celui de Vincent d'Espagne (ms. *Rouen Bibl. munic. E 44* [*706*], f. 260).

La *Summa de poenitentia* de Maître Paul de Saint-Nicolas de Bologne, Frère Paul de Hongrie O. P., présente un cas de tradition textuelle très analogue à celui de l'ouvrage d'Alain de Lille ; il existe une recension longue et une recension courte, et la situation se compliquait ici d'un problème d'authenticité. Les études du P. P. Mandonnet et du P. H. Weisweiler ont permis de déterminer la personnalité de l'auteur et de voir clair dans la répartition de la cinquantaine de manuscrits et des deux éditions, l'une dans les *Miscellanea* de Duellius, l'autre dans la *Bibliotheca Casinensis*, qui nous ont transmis ce texte [57] : la recension longue (« D » de Weisweiler) contient le texte du 21e canon du IVe concile du Latran et un assez long traité *De vitiis et virtutibus* ; la recension courte (« oD » de Weisweiler) supprime ces deux passages et montre une tendance à abréger phrases et formules.

L'œuvre de Paul de Hongrie contraste avec les précédentes par sa brièveté ; le traité de l'ordre et du mariage ne s'y rencontre pas, le traité des vices et des vertus, — qui forme un peu plus de la moitié de la *Summa* (p. 202a-214a) [58], — destiné à guider l'interrogatoire du confesseur, ne donne que la liste des sept péchés capitaux, des quatre vertus cardinales et des espèces de chacune, accompagnée de brèves définitions [59]. C'est un principe chez l'auteur que de se tenir ainsi à des indications assez courtes et d'ordre général, schématiques peut-on dire ; la confession est pour lui affaire d'expérience et les cas qui se présentent sont trop nombreux et divers pour que l'auteur d'un manuel puisse espérer utilement guider le prêtre dans le détail : après les indications sur les modalités du péché dont il faut s'enquérir il ajoute :

> Haec et alia multa debet considerare discretus sacerdos, que magis opere et actu possunt sciri quam doceri locutione, quia tot sunt considerationes quot homines, tot sententie quot capita, tot diversitates considerantium quot crimina diversa (p. 197b).

La forme, le style de la *Summa de poenitentia* offrent également des traits caractéristiques : elle est l'œuvre d'un juriste professionnel ; Maître Paul était *doctor Decretorum* à Bologne avant de devenir

57. P. Mandonnet, *La Summa de poenitentia magistri Pauli presbyteri Sancti Nicolai*, dans *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, I, Münster 1935, 525-544 ; ou P. Mandonnet, *Saint Dominique, l'idée, l'homme et l'œuvre*, Paris 1937, I, 249-269 ; H. Weisweiler, *Handschriftliches zur Summa de poenitentia des Magister Paulus von Sankt Nicholaus*, dans *Scholastik* 5 (1930) 248-260.

58. Nous suivons le texte dans l'édition donnée par les PP. Bénédictins dans *Bibliotheca Casinensis...*, IV, Monte Cassino 1880, 191-215.

59. Les péchés *contra naturam* seuls donnent lieu à un assez long développement, p. 207b-210b, mais il ne présente aucune casuistique et est entièrement de nature parénétique, indiquant les motifs de répulsion et de dégoût que présentent ces fautes.

dominicain, et — sauf le traité *De vitiis et virtutibus* — presque toute l'œuvre présente la rédaction et le mode d'argumentation caractéristiques des ouvrages de droit avec l'allégation répétée et constante des références aux recueils législatifs.

Le premier problème abordé par Paul de Hongrie est celui de la confession elle-même, et il en expose clairement l'histoire et l'utilité (p. 192) avant de passer aux indications pratiques : à qui et quand se confesser ; les trois actes que doit accomplir le pénitent (contrition, confession, satisfaction) ; les qualités d'une bonne confession (p. 192^{b}-193^{b}). Viennent ensuite les instructions directement à l'usage du confesseur : l'accueil du pénitent (p. 193^{b}-194^{a}) est suivi d'un exposé sur les circonstances du péché et leur répercussion sur la nature et la gravité de celui-ci (p. 194^{a}-195^{a}) [60]. Paul de Hongrie traite ensuite de la nécessité des questions à poser et insiste sous le titre *de abusionibus* sur les devoirs d'état des diverses catégories de pénitents ou plus exactement sur les défauts à combattre spécialement dans chacune de ces catégories (p. 195^{a}-196^{a}), puis précise le rôle du confesseur qui doit aider le pécheur à faire une bonne confession avant de l'absoudre (p. 196). Il est ensuite question de l'imposition de la pénitence ; les canons pénitentiels ne sont guère plus mentionnés que pour mémoire, avec cette remarque : la *poenitentia septennis* de toute faute grave est une impossibilité matérielle, la durée d'une vie humaine ne suffirait pas à accomplir les septennats qui s'accumuleraient ainsi (p. 197^{a}), et l'auteur met surtout l'accent sur la nécessité d'adapter la pénitence enjointe à la personnalité du pécheur et à ses besoins spirituels qu'a révélés la confession (p. 197). Paul introduit alors le seul examen un peu plus détaillé de certains péchés, il envisage la pollution et la moralité des rapports conjugaux, puis relève quelques listes de fautes signalées par l'Écriture et qu'il faut donc particulièrement éviter (p. 198^{b}-200^{a}). Le traité s'achève par un exposé, accompagné de l'indication des remèdes à y appliquer, sur les retards apportés à la confession ou les obstacles qu'elle rencontre dans l'âme du pécheur : honte, présomption, crainte et surtout le plus grave, *desperatio veniae* (200^{a}-202^{a}). Maître Paul de Hongrie, rappelant qu'il sert à mener l'interrogatoire mentionné plus haut, passe alors à son *De vitiis et virtutibus*.

Ce qui frappe dans la *Summa de poenitentia* du canoniste devenu Frère Prêcheur, c'est son aspect doctrinal, magistral : elle constitue un exposé systématique des connaissances théoriques et des règles pratiques que doit connaître le confesseur pour comprendre ce qu'il

60. La présence de cet exposé sur les circonstances du péché soulignent l'absence d'un traité du péché en soi-même : Paul de Hongrie entend se borner à l'essentiel de ce qui est utile au confesseur.

fait et le bien faire. L'application dans le domaine pratico-pratique, la mise en œuvre dans chaque cas des principes ainsi enseignés peut lui être suggérée ; elle est en fait laissée à son appréciation et à son expérience. Quant à la nature de l'enseignement nous ne pouvons que reprendre ce qui a été dit plus haut : le traité *De poenitentia* faisait partie de l'enseignement théologique aussi bien que de l'enseignement canonique : nous en trouvons chez Paul de Hongrie l'exposé fait par un maître *in Decretis*, et c'est plus la personnalité de l'auteur et la présentation de son œuvre que le contenu et la substance même du traité qui le distinguent d'un ouvrage relevant de la *Sacra pagina*.

Le P. Mandonnet propose d'expliquer l'existence de la double recension de la *Summa de poenitentia* par des circonstances historiques qui auraient amené Maître Paul à rédiger d'abord le texte bref, afin de pouvoir remettre l'œuvre au chapitre général dominicain de 1220, et ensuite à le compléter à loisir par l'adjonction du *De virtutibus et vitiis*. L'hypothèse serait parfaitement satisfaisante si la présence ou l'absence de cette seconde partie était la seule différence entre les deux recensions ; mais il faut aussi tenir compte du remaniement très superficiel mais général du texte qu'a relevé le P. Weisweiler : il donne l'impression qu'il y a eu abréviation, léger résumé de la recension longue, plutôt que développement, complément de la recension courte [61], et nous inclinerions vers l'hypothèse que cette dernière représente une copie allégée de l'œuvre originale. La disparition du traité des vices et des vertus prendrait alors une signification dans l'évolution des manuels des confesseurs ; de même que vingt ans auparavant la recension courte d'Alain de Lille montre que la liste de canons pénitentiels apparaît aux yeux d'un grand nombre de lecteurs, disons mieux d'utilisateurs, comme un élément d'importance très secondaire dont on peut se débarrasser sans inconvénients, de même dans les années 1220 la présence de l'exposé moral sur les vices et les vertus cesse d'être une pièce indispensable dans une *Summa confessorum* [62].

---

61. La différence essentielle des deux recensions est aux yeux du P. Weisweiler la présence ou l'absence du texte du canon *Omnis utriusque sexus* (d'où sa désignation des deux familles : *D*(ekret) et *o*(hne) *D*(ekret)). Paul de Hongrie vient de mentionner la *nova constitutio* du IV^e^ concile de Latran, que tout le monde connaît ; on comprend mieux un abréviateur qui supprime le texte même du décret dont les dispositions viennent d'être rappelées, que le processus inverse.

62. Paul de Hongrie envisage lui-même la possibilité d'éditer sa *Summa* sans y faire figurer le chapitre *De vitiis et virtutibus*, s'il n'a pas le temps de rédiger ce dernier ; c'est ce qu'il dit dans le chapitre sur les interrogations à adresser par le prêtre au pénitent. Un exposé sur les vices et les vertus réduit à un simple catalogue de définitions, sans les applications concrètes de la casuistique, n'a d'ailleurs pas besoin d'être inséré dans le manuel du confesseur ; il s'agit de connaissances d'ordre général qui peuvent être acquises à bien d'autres sources.

La *Summa de casibus poenitentiae* de saint Raymond de Penyafort constitue un ouvrage capital dans l'histoire de la discipline et des institutions pénitentielles de l'Église. Elle ouvre des perspectives nouvelles pour la pratique du sacrement de pénitence, et il ne semble pas exagéré de dire, pour la morale chrétienne [63]. Nous voudrions simplement relever ici de manière assez brève comment elle représente l'aboutissement des manuels des confesseurs au début du XIII[e] siècle, plus exactement comment elle est l'expression du même besoin qui leur avait déjà donné naissance : mettre les prêtres en état de résoudre *quaestiones multas et casus varios ac difficiles et perplexos* qui se posent *circa iudicium animarum in foro poenitentiali* [64]. Même si l'on ignorait que l'auteur de la *Summa* fut un éminent canoniste, la manière dont il formule ses intentions révèlerait de suite qu'il pense et écrit en juriste.

La *Summa* de saint Raymond se compose-t-elle de trois ou de quatre livres ? En d'autres termes, le traité *De matrimonio* présenté comme livre IV par les éditions de l'ouvrage appartient-il à la forme originale ? M. Kuttner semble avoir trouvé une réponse satisfaisante à cette question en distinguant deux « éditions » successives, en 1220 et en 1228-29, de l'œuvre [65]. Ce qui ressort en tout cas des faits dévoilés par ses recherches approfondies dans la tradition manuscrite, comme par celles antérieures du P. Teetaert [66], c'est qu'un exposé sur le mariage était considéré comme un élément indispensable que le confesseur devait trouver dans son manuel, puisque l'on rencontre des *codices* où les trois premiers livres de Raymond sont complétés par la *Summa de matrimonio* de Tancrède de Bologne. Robert de Flamborough avait déjà indiqué les raisons de cette nécessité qu'exprime de son côté saint Raymond de Penyafort : *Quoniam in foro poenitentiali frequenter dubitationes circa matrimonium, immo etiam perplexitates occurrunt* [67]. Non moins indispensable apparaît le traité *De ordine* qui forme le livre III de la *Summa de casibus poenitentiae*, mais ici le canoniste dominicain introduit ce traité avec un exposé

63. A. Teetaert, art. *Raymond de Penyafort*, dans *Dictionn. Théol. cath.* XIII, 2 (1937) 1806-1823, qui contient une large bibliographie. Le P. A. Walz a spécialement étudié l'importance du rôle joué par la *Summa* dans l'organisation de la morale pratique : *S. Raymundi de Penyafort auctoritas in re poenitentiali*, dans *Angelicum* 12 (1935) 346-396.

64. *Summa* S. Raymundi de Peniafort *Barcinonensis, Ord. Praedicator. De penitentia et matrimonio...*, Rome 1603, préf., p. 1[b].

65. S. Kuttner, *Zur Entstehungsgeschichte der « Summa de casibus poenitentiae » des hl. Raymund von Penyafort*, dans *Zeitschr. Savigny-Stift. Rechtsgesch.* 70, Kan. Abt. 39 (1953) 419-434.

66. A. Teetaert, *« Summa de matrimonio » Sancti Raymundi de Penyafort*, dans *Jus pontif.* 9 (1929) 54-61, 218-234.

67. *Summa*, IV, prol. (p. 503).

des motifs identique à celui de Thomas de Chabham : il faut montrer *quales debeant esse praelati, quibus tam in poenitentiis iniungendis quam in doctrina et aliis commissum est iudicium et regimen animarum* [68]. Ce double rapprochement ne vise nullement à établir une relation de dépendance ou même d'inspiration chez saint Raymond à l'égard de ses prédécesseurs ; il indique bien plutôt une dépendance et une inspiration commune à l'égard du climat religieux et intellectuel dans lequel ils vivaient. A propos du *De ordine* Thomas avait parlé de la *regula apostolica* ; la *Summa de casibus* cite, on ne peut dire la source, mais l'expression courante de cette formule : il s'agit de *versus*, ces formules rythmées et faciles à retenir dans lesquelles les médiévaux enfermaient les fondements et les vérités premières de leurs diverses disciplines [69].

Aussi nécessaires que soient au prêtre les connaissances qu'il doit avoir sur le mariage et sur l'ordre, la partie essentielle d'un manuel du confesseur n'en est pas moins l'exposé, orienté vers la pratique et l'application, relatif au sacrement de pénitence, auquel se réduisent les recensions courtes d'Alain de Lille et de Paul de Hongrie. Saint Raymond de Penyafort en a fait le dernier titre — ou chapitre — du livre III, un très long titre de 70 paragraphes qui s'étend sur 63 pages (437-502). L'ensemble de cet exposé est pour le fond très analogue à celui que l'on a rencontré dans les premières *Summae confessorum* ; il offre toutefois la supériorité de présenter cette doctrine de la pénitence telle que l'avaient fixée le *Décret*, les *Sentences* et leurs premiers commentateurs d'une manière remarquablement claire et méthodique. On sent que l'auteur connaît à fond son sujet et est capable de le dominer pour mieux l'organiser : essentiellement il explique ce qu'est la pénitence, les trois actes, contrition, confession, satisfaction, dont le concours est indispensable pour en assurer la perfection, terminant par l'indication des obstacles qu'elle peut rencontrer et des moyens pour les combattre. Il y intercale au passage les indications nécessaires ; ainsi à propos de la confession il traite de la juridiction nécessaire pour la recevoir, à propos de la satisfaction de la signification et de la valeur des *remissiones*. Comme on peut l'attendre d'un professeur de Bologne, son exposé est rédigé selon les méthodes et la présentation en honneur dans l'enseignement juridique, mais les préoccupations apostoliques et pastorales qui l'animent lui font rompre la sécheresse scolastique qui pourrait en résulter : des développements nourris de citations ou d'exemples scripturaires et bibliques, absents des collections canoniques, viennent rappeler

68. *Ibid.*, III, 1 (p. 258v).

69. L'emploi de ces *versus* est assez fréquent chez saint Raymond, qui ne fait que suivre sur ce point l'usage courant des juristes.

au prêtre, pour qu'il puisse suggérer au pécheur ces pensées et sentiments, ce qu'est la vraie pénitence (§ 1 sv. ; p. 437), quels motifs sont susceptibles de provoquer la contrition (§ 9 ; p. 443-445, où l'on trouve même des citations de Sénèque), ce que doit être la confession (§ 24 ; p. 458-459), quels moyens peuvent aider à vaincre les obstacles rencontrés dans la pénitence (§ 67 sv. ; p. 498). A l'intention plus immédiate du confesseur saint Raymond de Penyafort donne un enseignement plus complet, touchant certains problèmes omis ou juste effleurés dans les œuvres précédentes ; par exemple, la réviviscence des péchés ou la valeur de l'absolution donnée par un ministre indigne ; en développant d'autres, posant des *casus* à leur propos ; ainsi le pécheur qui n'offre qu'une pénitence insuffisante (§ 49-51 ; p. 479-482), le cas de l'hérétique qui ne dénonce pas ses complices (§ 60 ; p. 490). On retrouve aussi les deux sujets devenus classiques ; ils constituent les deux éléments essentiels de l'activité personnelle du confesseur : l'interrogatoire (§ 30-33 ; p. 465-467) où saint Raymond insiste sur la nécessité de connaître non seulement la faute, mais son contexte, comment elle s'insère dans la vie du pénitent et quelle place elle tient dans sa personnalité, et l'injonction de la satisfaction à accomplir. Sur ce dernier point l'exposé de la *Summa de casibus poenitentiae* présente les « pièces du procès », les arguments apportés dans les discussions contemporaines. Au § 41 (p. 472^{b}-474^{a}) sont exposés les textes qui proclament la pénitence arbitraire et ceux qui s'y opposent : *His et aliis multis modis videntur iura et sancti sibi adversari.* Les paragraphes suivants énoncent, ou plutôt rappellent, car elles ont déjà été mentionnées dans les livres I et II, les pénitences précises prescrites pour les fautes d'une gravité particulière, et le § 46 (p. 477-478) essaie d'en tirer une conclusion qui guidera le *studiosus et diligens indagator* dans sa tâche, mais saint Raymond ne prend pas parti de manière absolue :

> Nec debet sacerdos a forma praedicta recedere, nisi propter causam, et in hoc consistit eius arbitrium, scilicet pro qua, vel pro quibus circumstantiis, et quantum, et quando possit augeri vel minui poena canonica ; et haec est opinio quorumdam et facit pro hac opinione *De poen.*, dist. 1, « Mensuram » in fine versiculi ; tamen pro quibusdam culpis poenitentiae modi sunt impositi, *De poen.*, dist. 5, « Falsas », in principio (*Poen.* 5, 6, § 1).
>
> Alii vero dicunt indistincte omnes poenitentias arbitrarias per capitula praeallegata supra eodem titulo, § « Sequitur de tertio... » (= § 41, p. 472^{b}), et hanc ultimam opinionem videtur amplecti consuetudo [70] ; prima tamen est tutior licet difficilior.

---

70. La *consuetudo* mentionnée par saint Raymond n'est pas une simple constatation : on sait qu'en droit médiéval la coutume est une importante source du droit. Le glossateur de la *Summa de casibus* (Guillaume de Rennes O. P., vers 1245) note d'ailleurs sur ce passage : *Consuetudo, que tenenda est, quia reuera hodie poenitentiae sunt arbitrariae, C. 26, q. 7, c. 2.*

Verum, quamcumque opinionem teneas, nota... (*suit le rappel des fautes qui provoquent l'*impedimentum criminis *dans le mariage*). (p. 478a).

Après avoir ainsi retrouvé chez saint Raymond l'équivalent des exposés sur l'ordre et le mariage de certains des auteurs antérieurs et le traité pratique de la pénitence qui constitue pour tous le noyau même de leur travail, on est amené à penser que les deux premiers livres de la *Summa de casibus* correspondent à l'examen détaillé des divers péchés que sous des formes différentes offrent Robert de Flamborough et Thomas de Chabham. Il en va bien ainsi matériellement, mais la forme de son œuvre et son intention en la présentant sont nettement différentes de celles que l'on retrouve chez ses prédécesseurs. Il n'y a en effet aucun lien direct entre l'interrogatoire du pénitent et ce large exposé des fautes qu'il a pu commettre : les questions, pour obtenir une confession claire et ordonnée, doivent être posées en suivant le cadre des péchés capitaux et de leurs espèces (la liste donnée ne comporte qu'une énumération sans définition), affirme saint Raymond (§ 31 ; p. 465b-466) ; et les deux premiers livres de sa *Summa* sont construits selon un plan entièrement différent : ils groupent les fautes d'après les catégories juridiques dans lesquelles elles rentrent, c'est-à-dire d'après les « titres » ou rubriques qui depuis Bernard de Pavie servent de cadre aux recueils de Décrétales et formeront encore celui de la collection que saint Raymond lui-même composera sur l'ordre de Grégoire IX. Il est évident que les deux listes sont loin d'être coextensives : si l'envie, l'orgueil, l'acédie peuvent amener à commettre quelque crime ou délit, ces péchés en eux-mêmes ne peuvent guère tomber sous le coup de la loi pénale ; l'avarice au contraire, dont les diverses espèces comprennent les torts causés au prochain, fera à elle seule l'objet de presque tout le livre II et s'étendra même sur les rubriques du livre I relatives au parjure et au mensonge ; mais on trouvera mises en valeur dans ce contexte des distinctions que le théologien mentionnait assez rapidement ; ainsi le problème des tournois, celui du duel judiciaire et celui de l'emploi des armes de jet (*de balistariis et sagitariis*) qui constituent les rubriques 2 à 4 du livre II. Les diverses espèces de la luxure se trouveront fort dispersées : il en sera question pour définir le rapt et sa punition (II, 4, § 1 et 3 ; p. 166 et 168), pour indiquer la gravité des fautes contre nature (III, 34, § 42 ; p. 474) ; mais il n'est question nulle part du péché lui-même. Des 24 titres que comprennent les deux premiers livres de la *Summa de casibus*, un seul n'est pas extrait des recueils de Décrétales, le *De mendacio et adulatione* (I, 10 ; p. 97-101), que l'auteur présente comme un appendice du titre sur le parjure et traite comme un commentaire de la C. 22, q. 2 du *Décret*. Le seul péché *spirituale*, purement intérieur dont saint Raymond se

préoccupe apparaît à propos de l'usure (II, 7, § 9 ; p. 229), mais c'est que dans la lutte qu'ils mènent contre toute forme de prêt à intérêt les juristes ont été amenés à inclure dans la définition du crime qu'il constitue l'intention ou l'espoir d'un des contractants, même sans convention extérieurement exprimée et sans réalisation ultérieure. Cette perspective de n'envisager que les problèmes juridiques tombant sous le coup de la loi humaine est d'ailleurs nettement indiquée à propos de l'homicide : *Poena homicidii spiritualis tollitur per poenitentiam, unde circa poenam corporaliter* (lege *corporalis*) *insistamus* [71] (II, 1, § 4 ; p. 150[b]).

Cadre étranger à celui des sept péchés capitaux qui restent la base de l'enquête du confesseur, intérêt centré sur les seules fautes extérieures qui constituent un délit ou un crime relevant de quelque code pénal humain, ces constatations montrent clairement que les deux premiers livres de la *Summa de casibus* ne sont pas la contribution ou la reprise des tentatives de ses prédécesseurs pour fournir au prêtre une liste méthodique de questions à poser au pénitent. On est alors amené à se demander quelle est la nature exacte de l'aide que saint Raymond entend apporter à ses confrères, aide extrêmement précieuse et acceptée avec enthousiasme par l'ensemble des confesseurs, si l'on en juge par la diffusion de son œuvre. Le futur compilateur des Décrétales de Grégoire IX rédige la *Summa de casibus* vers la fin d'une période qui a vu s'organiser et se stabiliser le droit canonique : la législation est codifiée dans le *Décret* et les *Compilationes antiquae*, au moins les quatre premières ; depuis un quart de siècle une intense réflexion juridique a scruté, rapproché, opposé ces textes, les a renforcés, quand besoin était, par le droit romain : de Huguccio de Pise à Jean le Teutonique et à Tancrède une génération de canonistes, dont les sigles se retrouvent dans la *Summa*, a construit une doctrine juridique à la fois cohérente et ferme. C'est ce qu'il peut y avoir d'intéressant pour eux dans le résultat ainsi obtenu que, professeur de droit lui-même, saint Raymond veut mettre à la disposition des confesseurs. L'œuvre sera d'autant plus utile que le domaine que couvre le droit canonique est plus étendu : il comprend en fait toutes les fautes extérieures, tous les actes comportant une culpabilité morale, même si elles ne sont justiciables d'aucun tribunal du for externe. On peut ici prendre l'exemple du vœu privé dont la *Summa* traite sous l'angle de l'obligation personnelle *quantum ad Deum* de celui qui a prononcé ce vœu, en s'appuyant sur un canon du *Décret* et d'une décrétale (I, 8, § 3 ; p. 56[a]). De même lorsqu'il examine la nature du *periurium*, — serment faux ou illicite, — saint Raymond

71. L'homicide « spirituel » *fit quinque modis, odiendo, detrahendo, male consulendo, nocendo, victum subtrahendo* (II, 1, § 3 ; p. 145[b]).

prend en considération des éléments qui ne relèvent que de la conscience et des dispositions intimes — intellectuelles et affectives — de l'intéressé ; la conclusion qu'il apporte est qu'il y a dans telle ou telle manière d'agir péché mortel ou véniel, en alléguant divers canons de la cause 22 (I, 9, § 3 ; p. 82[b] sv.). Il traite aussi des conséquences canoniques qu'entraînent certaines fautes, ainsi de l'irrégularité que provoque le fait d'avoir tué un homme (II, 1, § 4 ; p. 151 et passim) ; parfois des conséquences civiles, comme l'obligation de restituer qu'entraîne le tort causé à autrui (II, 5, § 2, 10 ; p. 167, 175 et passim). Mais il est frappant de constater que l'auteur cherche essentiellement à dégager des règles qu'il donne et des cas qu'il examine ce *iudicium animarum in foro poenitentiali* dont parle sa préface, jugement dont la sentence est de nature purement spirituelle : il y a péché mortel, péché véniel, ou : il n'y a pas de péché, généralement exprimé par la formule *non imputatur ei*, qui indique bien le problème de responsabilité intime et personnelle dont l'appréciation se pose au confesseur.

On est tenté de parler ici d'un nouveau droit, un *ius poenitentiale* se juxtaposant au droit canonique, et c'est saint Raymond lui-même qui semble y inviter quand il parle de « jugement des âmes » et de « for pénitentiel » : une juridiction spéciale ne requiert-elle pas un système juridique qui lui soit propre ? Une telle conclusion forcerait certainement la pensée de l'auteur de la *Summa de casibus* ; elle négligerait aussi le caractère spécifiquement moral et théologique du droit canonique : il est le *ius poli* selon l'expression courante qui l'oppose au *ius fori*, il exprime — d'une manière dérivée — la volonté divine dans ses préceptes et ses prohibitions, et de ce fait sa transgression constitue une faute morale, un péché. Saint Raymond de Penyafort dégage cette valeur dans son œuvre : il remanie le cadre général des cinq livres des recueils de Décrétales pour le réorganiser non plus en fonction d'un « Code » donnant l'exposé général du droit de l'Église, mais en fonction d'un manuel examinant les divers péchés qui y sont condamnés. De même, à l'intérieur de chacun des titres, il étudie essentiellement les transgressions qui peuvent se produire dans le domaine considéré, leur gravité, le degré de responsabilité de l'agent qui les commet ; il dégage des dispositions législatives qu'il expose les éléments qui permettent de reconnaître et de déterminer le péché. Robert de Flamborough et Thomas de Chabham avaient essayé d'appliquer dans le domaine de la morale pratique certaines données juridiques ; saint Raymond agit de façon plus radicale : il y transporte, en lui donnant une organisation adéquate, le droit lui-même avec son contenu, qui s'y prêtait d'ailleurs assez facilement, et ses méthodes au premier rang desquelles figure l'exposé casuistique, qui peut désormais prendre son plein développement.

En abordant ces premiers manuels des confesseurs nous posions la question : de quelle discipline relèvent-ils essentiellement ? De la théologie ou du droit canonique ? Après les avoir examinés, la réponse qui semble s'imposer est : ils constituent les premières réalisations d'une discipline nouvelle, nouvelle dans sa systématisation et sa mise en ordre s'entend, une science pratique de la conduite morale du fidèle, qu'appelle cette évolution de la discipline pénitentielle et de la vie religieuse de l'Église qui aboutit au canon du Latran *Omnis utriusque sexus*, le développement puis le caractère obligatoire de la confession. Pour se constituer, mettre à la disposition du prêtre et du pécheur les éléments dont ils ont besoin, cette nouvelle discipline doit d'abord déblayer le terrain qui sera le sien d'une forme devenue surannée du droit ancien : les « tarifs » pénitentiels qui dirigeaient la conduite du chrétien en en réprimant les défaillances avec l'automatisme et la rigueur d'un code pénal. C'est le sens de la lutte en faveur du principe des *poenitentiae arbitrariae*.

Les matériaux avec lesquels va se construire la nouvelle science appartiennent aussi bien à la *Pagina sacra* qu'au *Decretum*. Nous l'avons remarqué à propos d'Alain de Lille en ce qui concernait les directives et instructions destinées au confesseur ; il en va de même pour l'étude et l'appréciation de la conduite du pénitent. Elle trouve son inspiration et son aliment dans les textes patristiques rassemblés d'une part dans le *Décret* de Gratien, comme on l'a déjà amplement remarqué, d'autre part, — on pourrait peut-être le mettre davantage en valeur, — dans les commentaires scripturaires[72]. Mais lorsqu'il s'agit de la mise en œuvre de ces *auctoritates* morales et de la spéculation qui s'est exercée sur elles, la méthode et le point de vue du canoniste l'ont nettement emporté : même chez un théologien comme Thomas de Chabham, à plus forte raison chez un juriste de formation comme Robert de Flamborough, l'exposé qu'ils présentent, dans le cadre emprunté aux *Moralia* de saint Grégoire, des péchés capitaux envisage les problèmes et les résout sous un angle et avec des procédés qui sont directement inspirés de ceux qui caractérisent les canonistes. Quand saint Raymond de Penyafort donne à son exposé de cette science pratique de la conduite du fidèle une forme et un contenu proprement juridiques, il confirme et consacre l'orientation et la tendance qui en un peu plus d'un quart de siècle se sont imposées aux premières *Summae confessorum* et en resteront les caractéristiques.

Paris. PIERRE MICHAUD QUANTIN.

72. Il faut penser en particulier aux commentaires sur les dix commandements et même l'ensemble de la loi mosaïque, ainsi qu'à ceux sur le sermon sur la montagne : on en retrouve l'exploitation selon des lignes différentes dans les traités *De praeceptis* des théologiens du XIII[e] siècle, ainsi dans la Somme d'Alexandre de Halès, dont la troisième partie comprend de longs développements *De lege mosayca, De lege evangelica* (n[os] 276 à 605 du t. IV de l'édition de Quaracchi).

Mediaevalia

1. A propos de la date de deux florilèges concernant Anselme de Laon

Il s'agit de deux florilèges bien connus : *Troyes 425* (*Liber pancrisis*) et *Aranches 19*. A vrai dire, leur texte n'est pas des meilleur. En éditant les sentences d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux conservées dans ces deux manuscrits, nous avons pu, assez souvent, en collationner le texte avec celui d'autres témoins [1]. Or, à maintes reprises, nous avons dû abandonner les leçons de ces deux manuscrits et leur préférer d'autres leçons plus spontanées, plus intelligibles et de ce chef sans doute antérieures [2]. Les deux florilèges en question ne représentent donc pas la tradition primitive de ces sentences. Mais ils offrent un intérêt particulier du fait que chacune des sentences est attribuée à un auteur, par exemple Anselme de Laon, son frère Raoul, Yves de Chartres, Guillaume de Champeaux. Certes ces attributions ne sont pas infaillibles. Mais nous avons en elles une première indication qu'il serait absurde de rejeter a priori. De là, l'intérêt que présentent nos deux florilèges.

Les titres de ceux-ci doivent être présents aux yeux du lecteur pour l'intelligence de ce qui va suivre :

Troyes 425 (*Liber pancrisis*), f. 95ra

Liber pancrisis, id est totus aureus, quia hic auree continentur *sententie uel questiones* patrum *Augustini, Yeronimi, Ambrosii, Gregorii, Isidori, Bede,* et *modernorum magistrorum* Willelmi Catalaunensis episcopi, Iuonis Carnotensis episcopi, Anselmi et fatris eius Radulfi.

Avranches 19, f. 133^{rb}.

Sententie uel questiones sanctorum *Augustini, Yeronimi, Ambrosii, Gregorii, Isidori, Bede* extracte uel exposite a *modernis magistris* Guillelmo, Anselmo, Radulfo, Iuone Carnotensi episcopo.

Parmi leurs notes distinctives, notons d'abord que, pour *Avranches 19*, Guillaume de Champeaux n'est encore que maître en théologie, *magister*, tandis que pour le *Liber pancrisis*, il est évêque de Châlons-sur-Marne,

---

1. *Psychologie et morale aux XII^{e} et XIII^{e} siècles*, t. V, Gembloux 1959, p. 32-82, 189-227.

2. Voir *ibid.* les sentences n^{os} 31, 36, 43, 45, 46, 47, 48, 52, 54, 56, 58, 68, 69, 71, 74, 82, 84, 85, 88, 236, 240, 243, 246, 253, 261, 263, 266, 276, 381.

Catalaunensis episcopus. De cette différence, j'avais cru pouvoir conclure que le texte d'*Avranches 19* était antérieur à 1113, année où Guillaume de Champeaux fut promu à l'évêché de Châlons-sur-Marne, et dès lors aussi antérieur au texte du *Liber pancrisis* qui, supposant Guillaume évêque, ne pouvait qu'être postérieur à 1113 [3]. Or le P. D. Van den Eynde vient de me rappeler que cet argument est sans valeur : Pierre Lombard, Gilbert de la Porrée continuent d'être appelés *magistri* tandis qu'ils sont déjà promus à des évêchés [4]. L'argument apporté en faveur de la date d'*Avranches 19* n'a donc aucune portée.

Si donc on veut fixer une date approximative à ces deux recueils, il faudra apporter d'autres données. Sans vouloir fournir une solution définitive à ce problème, nous voudrions émettre quelques réflexions qui la faciliteront. Ce faisant, nous aurons l'occasion de corriger sans tarder nos propres positions prises à ce sujet dans notre récent ouvrage sur l'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux. A cet effet, nous replacerons le problème dans son contexte.

Le point de départ est la *Glossa ordinaria* d'Anselme de Laon. Indépendamment l'un de l'autre, le P. Van den Eynde et moi-même avons établi que le Commentaire sur saint Matthieu conservé dans *Alençon 26* dépend de cette *Glossa* d'Anselme et qu'à son tour les *Enarrationes in Matthaeum* de PL 162, 1227-1500 dépendent du commentaire d'*Alençon 26* [5]. Or, selon le P. Van den Eynde, le *Liber pancrisis* (*Troyes 425*) dépend à son tour des *Enarrationes in Matthaeum*. Pour le montrer, il examine soigneusement les sept sentences du *Liber pancrisis* signalées jadis par G. Lefèvre et Fr. Bliemetzrieder, pour arriver à la même conclusion qu'eux [6]. Et de mon côté, dans un *obiter dictum*, j'écrivais dans le même sens : « Le *Liber pancrisis* extrait de *Troyes 227* (c'est-à-dire des *Enarrationes*) plusieurs sentences qu'il attribue nommément à Anselme » [7].

Cependant j'ai voulu revoir cette position que je n'avais fait qu'énoncer. Le moyen le plus simple pour déterminer si ces sept sentences sont antérieures ou postérieures au *Liber pancrisis* est d'abord de les relire dans leur contexte immédiat.

Voici le contexte de la première sentence qu'on rencontre dans les *Enarrationes*.

> Videamus quare Iacob significat charitatem. Iacob binomius est : prius enim dictus est Iacob ; deinde, post luctationem cum angelo, quia Deum viderat in angelo, vocatus est Israel, id est videns Deum. Deinde profectus

3. *Ibid.*, p. 12.

4. D. Van den Eynde O. F. M., *Autour des « Enarrationes in Evangelium S. Matthaei » attribuées à Geoffroi Babion*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 26 (1959) 81.

5. D. Van den Eynde O. F. M., *loc. cit.*, p. 51-56 ; O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, t. V, p. 154-162 ; *La doctrine d'Anselme de Laon sur les dons du Saint-Esprit et son influence*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 24 (1957) 275-280, 289-290.

6. D. Van den Eynde, *loc. cit.*, p. 57-61.

7. *Psychologie et morale...*, t. V, p. 161.

est ad Laban et servivit ei septem annis pro Rachel, sed supposita est ei Lia lippis oculis, quia maior erat. Deinde servivit septem aliis annis, et habuit Rachel ; multos filios generavit Lia, paucos Rachel. Hoc totum significat charitatem. *Ideo prius vocatus est Iacob et postea Israel, quia in praesenti prius homo luctari debet contra vitia et in amore proximi laborare, ut postea Deum diligat, et diligendo eum videat, in praesenti per fidem, in futuro per rem. Ecce Iacob significat, ut diximus, charitatem [8].

Ce texte constitue une parfaite unité qui n'appelle aucune explication. Or il se fait qu'à l'endroit où j'ai inséré un astérisque, on lit la longue sentence du *Liber pancrisis* (*Troyes 425*, f. 134[v]) : *Dilectio habet duos ramos, dilectionem Dei et proximi... super omnia diligamus* [9]. J'ai d'abord consulté un manuscrit, *Troyes 227*, pour m'assurer que cet excursus était bien le fait de l'auteur des *Enarrationes*, et non une interpolation ultérieure. L'excursus s'y lit en due forme (f. 3[ra]-3[rb]) avec la particule d'introduction *enim* qu'on lit dans les *Enarrationes* (Dilectio *enim* habet duos ramos).

Quelle est, en cet excursus, la part de l'auteur des *Enarrationes* ? L'auteur a-t-il créé cette pièce, étant de la sorte la source du *Liber pancrisis* ? Ou bien l'a-t-il empruntée au *Liber pancrisis* ?

S'il l'avait créée lui-même, ne devrait-on pas percevoir chez lui quelque souci de la rattacher au texte précédent, par une allusion quelconque, de sorte que le lecteur s'aperçût que l'auteur voulait lui expliquer lui-même ce contexte ? Or rien de semblable ici : cette pièce est un bloc inerte sans aucun lien d'ordre littéraire avec le contexte précédent. Il est donc plus vraisemblable qu'il l'ait copiée en effet, c'est-à-dire, en l'occurrence, du *Liber pancrisis* où elle se trouve *ad litteram*. On comprend en effet qu'il se soit adressé au *Liber pancrisis*, qui parle précisément de la charité envers Dieu et le prochain et qui, d'autre part, pouvait aisément lui être connu, puisque l'auteur des *Enarrationes* empruntait souvent son exégèse au Commentaire sur saint Matthieu d'*Alençon 26*, qui peut-être était déjà attribué à Anselme de Laon, tout comme la sentence du *Liber pancrisis*.

Pousuivons notre enquête. Voici un autre texte. L'auteur des *Enarrationes* explique l'oraison dominicale en renversant l'ordre des demandes du *Pater*. Il vient de nous parler du pain quotidien que nous demandons à Dieu. Il va parler des trois premières demandes, nous avertissant qu'elles ne seront exaucées parfaitement qu'au ciel. Il s'agit donc d'abord de la demande : *fiat voluntas tua*.

---

8. *Enarrationes in Matthaeum*, cap. 1 (PL 162, 1230D-1231D ; *Troyes 227*, f. 3[ra]-3[rb]).

9. Cette sentence du *Liber pancrisis* a été éditée par G. Lefèvre, comme l'a noté le P. Van den Eynde, *loc. cit.*, p. 57. C'est par pure inadvertance que, dans le tome V de *Psychologie et morale aux XII[e] et XIII[e] siècles*, nous avons omis de publier cette sentence et les six autres qui se lisent à la fois dans les *Enarrationes in Matthaeum* et dans le *Liber pancrisis*.

Fiat volunts tua, etc. Istae tres ⟨petitiones⟩ quae restant non possunt impleri perfecte nisi in coelo. Pastus illo pane ⟨quotidiano⟩, petit quod voluntas Dei fiat, in terra sicut in coelo.* *Sicut in coelo et in terra.* Diversis modis variari potest, ut dicamus *sicut in coelo*, id est in Christo ex quo dominico homine deitas sedet, et suae voluntati tamquam ille homo contradixit, ita *in terra*, id est in Ecclesia, fiat. Vel *sicut in coelo*, id est in angelis, ita *et in terra*, id est in hominibus. Vel *sicut in coelo*, id est in anima iusti, ita *et in terra*, id est in carne, ut nullo modo contradicat spiritui, sed in eadem voluntate consentiat cum eo. Vel *sicut in coelo*, id est in sanctis viris, ita *et in terra*, id est in peccatoribus [10].

Les trois premières demandes du *Pater* visent un seul objet : la gloire de Dieu. Et le Christ nous invite à demander que cette glorification de Dieu, notre Père des cieux, soit réalisée autant que possible par nous sur terre comme elle est réalisée aux cieux par les bienheureux.

Comme l'auteur des *Enarrationes*, commentant le *Pater* à rebours, commence son exposé par la troisième de ces demandes, il est naturel qu'il explique la formule centrale *sicut in coelo et in terra* à l'occasion de la demande : *fiat voluntas tua*. Partisan des sens multiples de l'Écriture, l'auteur expose dès maintenant le sens à donner à la formule : *sicut in coelo*. Nous demandons que la volonté de Dieu soit faite par l'Église sur terre comme par le Christ au ciel ; par les hommes sur terre comme par les anges au ciel ; dans les facultés inférieures du juste comme elle l'est par cet autre ciel que sont ses facultés supérieures ; par la bonne volonté des pécheurs comme elle l'est par les saintes âmes.

Le texte que nous avons reproduit plus haut constitue un tout se déroulant sans effort, sans accroc, et pourrait se passer de tout commentaire. Mais voici qu'à l'endroit marqué par un astérisque, l'auteur des *Enarrationes* introduit tout un exposé, assez long, que nous résumons le plus fidèlement possible. Il y a deux volontés en Dieu : l'une miséricordieuse, qui ne se réalise qu'avec l'assentiment du libre arbitre de l'homme ; l'autre justicière, qui se réalise nécessairement, qui correspond toujours à la providence divine et qui tantôt permet, tantôt approuve. Les hommes résistent à la volonté miséricordieuse, mais ne résistent jamais à la volonté justicière. Au ciel les deux volontés de Dieu s'accomplissent ; sur terre beaucoup d'hommes résistent à la volonté miséricordieuse.

La question est de savoir si l'auteur des *Enarrationes* a rédigé lui-même cet exposé. On comprendrait aisément qu'il ait ajouté un mot à son propre exposé pour nous redire pourquoi la volonté de Dieu se réalise plus parfaitement au ciel que sur terre ; car ici l'accomplissement de la volonté divine dépend d'un fait contingent : le consentement du libre arbitre humain, souvent l'homme résiste au lieu de consentir. Mais comment admettre qu'il ait de lui-même rédigé tout le reste ? Viendra-t-il jamais à l'esprit d'un homme un peu sensé de demander sérieusement à Dieu que s'accomplisse un fait nécessaire, à savoir l'accomplissement d'une volonté divine, la volonté « justicière » qui s'accomplit sans nous, sinon malgré

10. *Enarrationes in Matthaeum*, cap. 6 (PL 162, 1307B-1308A).

nous ? Et dans ce cas, à quoi rime cette distinction entre volonté miséricordieuse et volonté justicière, et cette sous-distinction de celle-ci en volonté qui permet et volonté qui approuve ? Autant de hors-d'oeuvre, étrangers à la question unique qui se pose ici : demander que la volonté de Dieu qui suppose notre assentiment se réalise sur terre comme elle se réalise au ciel : *sicut in coelo et in terra.*

Notons aussi que par cet excursus sur les espèces de volontés l'auteur des *Enarrationes* a détruit l'harmonie de l'ensemble relatif aux sept demandes ; car l'exposé de la troisième demande est notablement plus étendu que celui de n'importe quelle autre.

La conclusion, ici encore, semble bien s'imposer : l'auteur des *Enarrationes* n'a pas créé cet exposé, mais il l'a emprunté à autrui ; et à qui, sinon au *Liber pancrisis*, où il se lit en toutes lettres ? D'autre part, on comprend qu'il ait été tenté d'insérer ce texte dans son propre exposé, puisque, dans ses dernières lignes, le *Liber pancrisis* note que la volonté divine s'accomplit toujours au ciel, tandis que sur terre les hommes lui résistent souvent. De là le souci de notre auteur de raccrocher cet emprunt à son propre exposé, en ajoutant quelques mots au texte du *Liber pancrisis* : *orat ergo iste ⟨pastus illo pane⟩...* Cet *ergo* est sans doute fort habile, mais il n'enlève rien au caractère anormal de l'insertion du texte emprunté.

Ces deux extraits des *Enarrationes* nous invitent donc à situer le *Liber pancrisis* dans le passé. Un autre fait, ignoré jusqu'ici, nous y invite à son tour.

Je viens de publier la liste et le texte des sentences d'un autre florilège, celui de *Châlons-sur-Marne 72* (*80*), manuscrit du XII[e] siècle provenant de l'abbaye de Saint-Pierre-des-Monts à Châlons-sur-Marne, la ville même dont Guillaume de Champeaux était évêque [11]. Dans sa première partie, ce florilège conserve un bloc compact de sentences antérieures à la *Summa Sententiarum* (1138) et au *De sacramentis* de Hugues de Saint-Victor. Dans sa seconde partie, il reproduit des extraits de plusieurs sommes théologiques issues de l'école d'Anselme de Laon. Mais, à part deux exceptions, il ne reprend aucune des sentences du *Liber pancrisis* [12].

Et la question se pose : le *Liber pancrisis* est-il postérieur aux sentences rassemblées dans la première partie du florilège de *Châlons 72* ? Si le *Liber pancrisis* leur est postérieur, comment se fait-il qu'il n'en cite aucune ? Ces sentences, antérieures à 1138, sont, selon toute vraisemblance, de Hugues de Saint-Victor et ont été répandues dans le public avant d'avoir été rassemblées dans le florilège du *Châlons 72*. Le *Liber pancrisis* pouvait donc aisément les connaître. Pourquoi n'en dit-il mot s'il est postérieur à ce florilège, d'autant plus qu'elles témoignent d'une théologie plus parfaite ? De même il ne cite aucune des sentences de saint Bernard [13]. Le *Liber pancrisis* se cantonne dans la période antérieure, avec

11. *Questions inédites de Hugues de Saint-Victor*, *supra*, p. 177-213.

12. Ce sont les sentences 82-83 et 31 de notre édition du *Liber pancrisis*, dans *Psychologie et morale...*, t. V, p. 70-72, 32-34.

13. On a de saint Bernard deux séries de sentences reproduites dans PL 183, 747-758 ; 184, 1135-1156.

Anselme de Laon († 1117), Guillaume de Champeaux († 1121), Yves de Chartres († 1116), Raoul de Laon († 1131-33).

Dans ce cas ne faut-il pas en conclure que le *Liber pancrisis* est antérieur au florilège de *Châlons 72* ? Mais immédiatement une question du même genre se pose : comment se fait-il que *Châlons 72* soit, peut-on dire, muet sur le *Liber pancrisis* [14] ? Une seule explication est possible : c'est que le *Liber pancrisis* est assez notablement antérieur à *Châlons 72*. Au moyen âge l'influence littéraire des auteurs — sauf celle des auteurs de premier rang — est de courte durée, 10 à 15 ans sans doute, pour autant que nous ayons pu le constater dans nos recherches antérieures sur l'influence littéraire des auteurs secondaires. Supposons que le *Liber pancrisis* ait été composé vers 1220-1225, un intervalle assez notable le séparait du florilège de Châlons, plus proche de 1140 que de 1120 : il aura pu devenir inconnu ou dépourvu d'intérêt pour *Châlons 72*.

Nous voilà donc de nouveau invités à remonter dans le passé. Et dès l'abord un autre problème se pose : des deux florilèges, *Avranches 19* et *Liber pancrisis*, quel est le premier en date ? Ici encore attachons-nous aux titres des deux collections signalés au début de ces pages. L'une dépend-elle directement de l'autre ? Supposons d'abord qu'*Avranches 19* dépende directement du *Liber pancrisis*. Cette hypothèse nous paraît intenable. Le *Liber pancrisis* désigne Guillaume de Champeaux comme évêque ; conçoit-on qu'*Avranches 19*, à supposer qu'il dépende directement du *Liber pancrisis*, ait songé à détrôner Guillaume de son siège épiscopal pour ne voir en lui que le *magister* ?

Supposons, en sens contraire, que le *Liber pancrisis* dépende directement d'*Avranches 19*. Cette hypothèse, elle aussi, est indéfendable. Le *Liber pancrisis* contient 25 sentences d'Anselme de Laon absentes d'*Avranches 19*. Il les aurait donc créées de toutes pièces ; ce qui est tout à fait contraire aux moeurs des florilèges qui se contentent de transcrire des textes préexistants. N'est-ce pas la preuve que le *Liber pancrisis* les a empruntées à une collection autre que celle d'*Avranches 19* ? D'autre part, il existe une telle correspondance entre les titres de ces deux florilèges (sans parler de tout leur contenu) qu'on est bien obligé de conclure que la source du *Liber pancrisis* est aussi celle d'*Avranches 19*.

Mais que contenait cette source commune ? Les titres des deux florilèges sont tellement apparentés qu'il faut en conclure que cette source avait, elle aussi, un titre plus ou moins semblable à celui des florilèges. Comment en effet ces deux florilèges, dont aucun ne dépend de l'autre, sont-ils arrivés à mentionner six Pères de l'Église, de même nom et cités dans le même ordre ? Comment s'entendent-ils pour omettre le nom d'Amalaire, assez souvent cité cependant ?

---

14. Le fait que *Châlons 72* reproduise deux sentences du *Liber pancrisis* ne prouve rien ; on sait en effet que beaucoup de sentences du *Liber pancrisis* se lisent dans d'autres manuscrits ; et c'est le cas pour les deux sentences en question.

Quel est donc ce titre originel ? Il est impossible que ce soit celui du *Liber pancrisis*. Car si cette source commune présente Guillaume comme évêque, comment expliquer — il faut le redire — qu'*Avranches 19* l'ait réduit au rang de simple *magister* ? Il faut donc conclure que le titre de la source est celui d'*Avranches 19*, où Guillaume de Champeaux n'est encore présenté que comme *magister*. La tradition manuscrite que suit *Avranches 19* est donc antérieure au titre du *Liber pancrisis*.

Cette conclusion se confirme par une autre particularité des deux titres. Comme nous l'avons dit ailleurs [15], dans *Avranches 19* les quatre « maîtres modernes » sont censés s'être bornés à extraire leurs propres sentences des Pères, *extractae*, ou tout au plus à les avoir expliquées, *vel expositae* ; dans le *Liber pancrisis*, ces quatre « modernes » sont présentés comme une classe indépendante des Pères, comme si leur réputation les avaient élevés au rang d'*auctoritas*, à la manière des saints docteurs : leurs sentences, les questions qu'ils ont résolues sont dites *aureae*, comme celles des Pères : le tout constitue un *liber totus aureus*. Avec les années, les quatre « maîtres » sont devenus des autorités.

De toutes ces données faudra-t-il conclure, comme je l'ai fait, qu'*Avranches 19*, citant Guillaume de Champeaux comme simple *magister* encore, soit antérieur à 1113 ? Un fait s'y oppose : la lettre d'Anselme à Héribrand, élu abbé de Saint-Laurent à Liège en 1113-1116. Pour tourner la difficulté, j'avais émis l'hypothèse que le *H* initial était peut-être un *N*. De fait j'avais constaté cette confusion dans certains cas. Comme j'ai édité la lettre d'Anselme d'après huit manuscrits [16], j'ai revu tous les titres ; aucun ne prête à confusion : c'est bien *H* qu'il faut lire partout. Sans doute un manuscrit (*Vienne Nat. 1705*, f. 132^{r}) ne porte aucune initiale, visible du moins (car le parchemin est très sale en cet endroit), mais une hirondelle ne fait pas le printemps. Sans doute encore trois de ces textes n'en font qu'un seul (*Troyes 425*, *Avranches 19* et *Londres Brit. Mus. Harley 3098*) ; quant aux quatre autres, on pourrait aussi se demander si ce sont là autant de témoins indépendants. Mais il faut loyalement supposer que le texte original portait bien *H*. Dans ce cas la lettre d'Anselme à Héribrand se situerait exactement entre l'élection abbatiale (1113-1116) et la mort d'Anselme (juillet 1117).

Rien cependant jusqu'ici ne nous invite à retarder jusque vers 1150 le *Liber pancrisis* et *Avranches 19* [17]. Car ces florilèges se bornent à citer des auteurs qui, à part Raoul de Laon, étaient morts en 1122 ou avant [18].

---

15. *Psychologie et morale...*, t. V, p. 12.

16. *Ibid.*, p. 175-178.

17. Le P. Van den Eynde écrit à ce sujet : « Il faudra rapprocher l'un comme l'autre (c'est-à-dire le florilège d'*Avranches 19* et le *Liber pancrisis*) du milieu du siècle. Mais pas plus qu'Aubri des Trois-Fontaines qui adjuge le *Liber pancrisis* à Pierre le Mangeur, je n'y vois d'inconvénient » (*loc. cit.*, p. 82).

18. On comprend que, vers 1120-1125, on ait désigné Yves de Chartres comme évêque, puisqu'il l'était depuis 1090, et qu'ainsi on ait perdu de vue ses années de professorat. Le cas était différent pour Guillaume de Champeaux. Celui-ci, mort en 1121, n'avait été évêque que quelques années et l'on conçoit qu'on ait continué à le citer comme maître, maître bien connu, ne fût-ce qu'en raison de sa discussion avec le jeune Pierre Abélard sur le problème des universaux.

Comment expliquer, s'ils sont des environs de 1150, qu'ils ne citent que des maîtres morts depuis un quart de siècle, et qu'ils ne citent aucune sentence de saint Bernard, ni surtout aucune de Hugues de Saint-Victor ? La théologie qu'ils supposent ne laisse rien soupçonner des questions sur la nature de la foi, les doctrines trinitaires ou christologiques soulevées par Pierre Abélard et Hugues de Saint-Victor. Et quel intérêt y avait-il pour les auteurs des florilèges en question de ressusciter et de présenter aux lecteurs de 1150 la théologie élémentaire des deux premières décades du siècle ?

Un dernier mot. Si l'on datait ces florilèges des approches de 1150, on devrait se défier de toutes leurs rubriques attribuant telle sentence à tel auteur. La confiance renaît si on les fait remonter aux années 1220-25. Puisque, dans le titre qu'ils mettent en tête de leur collection, les auteurs citent nommément six Pères de l'Église et quatre théologiens « modernes », ils se devaient de rendre à chacun d'eux ce qui lui revenait. Ayant à leur portée, tous proches d'eux, les écrits de ces « modernes », on peut croire qu'ils aient fait effort pour ne pas se tromper.

En résumé, tout bien considéré, il nous paraît sage de situer le *Liber pancrisis*, le florilège d'*Avranches 19* et leur source commune, non pas aux premières années du XII[e] siècle, ni davantage au milieu du siècle, mais à mi-chemin, vers les années 1120-1125.

O. Lottin O. S. B.

2. Beiträge zum Einfluss Abaelards auf Robert von Melun

Trotz der großen, von R.-M. Martin leider nicht mehr vollendeten Ausgabe der Sentenzen Roberts von Melun [1], hat sich die Forschung nur wenig mit diesem bedeutenden frühscholastischen Theologen befaßt [2]. So kommt es, daß noch viele Probleme literarischer und theologiegeschichtlicher Art ungelöst sind, von einer Gesamtdarstellung seiner Lehre oder auch nur einzelner Teile derselben ganz zu schweigen [3].

Insbesondere ist immer noch nicht deutlich herausgearbeitet, wie sich Robert zu den Häuptern der beiden großen Schulen seiner Zeit, Abaelard und Hugo von St. Victor, verhalten hat. Ausdruck dieser Unklarheit

1. *Œuvres de Robert de Melun*, t. III, *Sententie*, vol. I, ed. R.-M. Martin O. P. (*Spicil. sacrum Lovan.*, 21), Louvain 1947 u. *Sententie*, vol. II, ed. R.-M. Martin u. R. Gallet O. P. (*Spicil. sacrum Lovan.*, 25), Louvain 1952.

2. Die gesamte Literatur über Robert findet sich bei A. Landgraf, *Einführung in die theol. Literatur der Frühscholastik*, Regensburg 1948, S. 69-71. Span. Übersetzung : *Introducción a la historia de la literatura teológica de la escolástica incipiente*, Barcelona 1956, S. 114-119.

3. Wir bereiten eine Arbeit vor, die sich mit der Lehre Roberts von der Offenbarung befassen wird.

ist die Tatsache, daß B. Geyer [4] unseren Autor eng mit der Viktorinerschule verknüpft, während A. Landgraf ihn stärker zur Gefolgschaft Abaelards rechnet [5].

Jedem Leser der Sentenzen wird es nicht entgangen sein, daß Hugo auf sie einen bedeutenden Einfluß ausgeübt hat in allem, was die Lehre über die Schrift, die geschichtliche Entwicklung der Offenbarung und ähnliche Gebiete angeht. Allerdings sei am Rande vermerkt, daß auch Robert hierin seine eigenen Wege geht und sich allezeit ein unabhängiges Urteil bewahrt. Die genauen Belege für diese Behauptung hoffen wir später einmal zu geben.

Eine Gestalt bleibt dabei fast völlig im Dunkel: Abaelard, obschon seit den frühen Schriften Roberts feststeht, daß dieser Denker ihn besonders beeinflußt hat, vor allem in der Entwicklung der scholastischen Methode [6]. Diese Arbeit nun hat das bescheidene Ziel, den Einfluß Abaelards auf Roberts Trinitätslehre literarisch nachzuweisen, um so eine Vorarbeit für eine notwendige Quellenanalyse zu leisten [7]. Bewußt außer acht bleibt die Frage, inwieweit unser Autor, trotz offensichtlicher Abhängigkeit von seinem Lehrer, eine selbständige Trinitätsspekulation entwickelt hat. Gelegentlich werden wir jedoch auf bemerkenswerte Abweichungen hinweisen.

Im ersten Teil unser Untersuchung soll darum der Einfluß des Magister Palatinus empirisch aufgewiesen werden, im zweiten mehr die allgemeine Quellenlage untersucht werden, so wie sie der Meister von Melun in seiner *Prefatio* verschlüsselt beschreibt. Wir glauben den Schlüssel und damit den Zugang zu diesem bisher umstrittenen und ungelösten Problem gefunden zu haben, sind uns aber bewußt, daß die folgenden Seiten nur Bruchstücke sind und einer eingehenden Ergänzung bedürfen. Gleichwohl meinen wir, kein voreiliges Urteil abzugeben, da trotz der unvollendeten Edition die Ausgangsbasis dafür ausreichend ist.

I

Seit Grabmann ist bekannt [8], daß Abaelard auf Robert einen beachtlichen Einfluß ausgeübt hat, aber eine genaue Untersuchung der einzelnen Zitate fehlte bislang, so daß unklar geblieben ist, welche Werke er benutzt hat und in welchem Umfang.

---

4. B. Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie*, Basel 1951, S. 276 ff.
5. A. a. O., S. 69 f.
6. *Œuvres de Robert de Melun*, t. I, *Questiones de divina pagina*, ed. R.-M. Martin, O. P. (*Spicil. sacrum Lovan.*, 13), Louvain 1932, S. XXXIV ff.
7. Die summarischen Bemerkungen R.-M. Martins im Vorwort seiner Edition können naturgemäß nicht alle Fragen beantworten, so richtig und sorgfältig sie im einzelnen auch sein mögen.
8. M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Bd. 2, Freiburg 1911, S. 294-295.

1. — *Zitate aus der « Theologia christiana »*[9].

Sent. II 31.

In der Frage, ob das Wort creator von Gott relativ ausgesagt werden kann, beruft sich R. auf Augustinus [10]. Das Zitat hat er aus A. [11], der es fast wörtlich bringt, während R. es nur sinngemäß wiedergibt. In seiner Vorlage steht es im selben Zusammenhang und soll das gleiche beweisen.

Sent. II 47.

R. fragt sich, welche Namen « de singulis personis singillatim dicuntur et in summa singulariter » und verwertet einen Augustinustext [12], zu dem er sich von A. anregen ließ [13]. Allerdings scheint er diesmal seinen patristischen Gewährsmann auch im Original konsultiert zu haben, denn es finden sich bei ihm Auszüge, die A. nicht bietet.

Sent. II 55.

Gott Vater ist eine « rationalis nature individua subtantia », das Gleiche kann auch vom Sohn und vom hl. Geist ausgesagt werden, nicht aber von der Trinität insgesamt, denn dann hätten wir in ihr drei Substanzen, also drei Götter. R. zitiert in seinem Beweisgang ziemlich wörtlich A.

Sent. II 55	*Theol. christ.*, lib. III (PL 178, 1258)
Verum est quidem, quia Pater est rationalis nature individua substantia. Et potest eadem predicatio singillatim fieri tam de Filio quam de Spiritu Sancto ; sed non in summa pluraliter. Nam non est verum, Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt tres rationalis nature individue substantie, eo quod eos non tres confitemur esse substantias, sed una.	« Persona est », inquit, « natura rationabilis individua substantia ». Quae quidem nequaquam diffinitio dicenda est trium personarum in Divinitate superius a nobis distinctarum... Alioquin cum sint tres personae, essent tres individuae rationales substantiae.

Sent. II 65.

Die göttlichen Personen werden durch die Eigenschaften der *potentia*, *sapientia* und *bonitas* voneinander unterschieden. Diese Unterscheidung geht hauptsächlich, wie R. selbst sagt, auf die « sancti doctores » zurück, im wesentlichen auf Augustinus [14]. Ihm sind, nicht zu Unrecht, die

9. Wir beschränken uns für gewöhnlich auf ausdrückliche Zitate.
10. Augustinus, *De Trinitate*, lib. V, c. 16, n. 17 (PL 42, 922).
11. Abaelard, *Theologia christiana*, lib. III (PL 178, 1255D).
12. Augustinus, *De Trinitate*, lib. V, c. 8, n. 9 (PL 42, 917).
13. Abaelard, *Theol. christ.*, lib. III (PL 178, 1231).
14. Augustinus, *De Trinitate*, lib. III, c. 1 (PL 42, 951 f.) u. lib. XV, c. 17, n. 27-31 (PL 42, 1079-1082) ; *De civ. Dei*, lib. XI, c. 24 (PL 41, 337, 338).

« doctores nostri temporis » gefolgt, mit denen ohne Zweifel Abaelard und seine Schule gemeint ist [15].

Sent. II 124.

In einer scharfsinnigen Analyse fragt sich R., ob es dasselbe sei, daß die Person ungezeugt sei und Vater sei [16]. Denn es ist wohl dasselbe, daß sie Vater ist und den Sohn hervorbringt, aber nicht folgt aus dem ungezeugten Ursprung der Sohn. Allerdings muß man sagen, daß das Ungezeugtsein und das Vatersein nicht zwei verschiedene Dinge sind (*aliud*). Wären sie es, so müßte die Verschiedenheit entweder aus dem Wesen oder aus irgendeiner Eigentümlichkeit sein. Beides aber ist unmöglich wegen der Identität von Wesen und Person und der Unmöglichkeit, eine andere als die *proprietas personalis* für die Unterscheidung heranzuziehen, letztere aber fällt weg, da die ungezeugte Person des Vaters nicht relativ zum Gezeugten ausgesagt wird. Dennoch gilt : « Verum licet aliud non sit, non ideo forsitan idem esse oportet personam illam ingenitam esse et Patrem esse ». R. beweist seinen Gedankengang dadurch, daß die Person deshalb Vater ist, weil sie ungezeugt ist. Zur Bekräftigung beruft er sich auf Maximus [17], der da sagt : Sie ist nämlich durch die ungezeugte Gottheit allmächtig und durch die Allmacht Vater. Dies letzte Zitat nun findet sich wörtlich auch bei A. [18]. Es steht im selben Zusammenhang und soll die gleiche Lehre beweisen wie bei R. Allerdings ist R. in seiner Beweisführung viel logischer und scharfsinniger als seine Vorlage, da er die Problematik der aufgestellten Unterscheidung besser durchschaut hat.

Übrigens findet sich das Maximuszitat *Sent.* II 82 noch einmal in etwas erweiterter Form, auch es stammt wörtlich aus A.

2. — *Zitate aus der « Theologia Scholarium ».*

Sent. II 62.

Ein Teil des langen Augustinustextes steht bei A. [19]

Sent. II 83.

Auch diesen Ps.-Hieronymustext hat R. seinem Lehrer entnommen [20].

---

15. Abaelard, *Theol. christ.*, lib. I (PL 178, 1124A, 1125D) und *Theologia Summi Boni* (ed. H. Ostlender, S.3). Wie *Sent.* II 65 ergibt, findet sich die gleiche Lehre auch in der Abaelardschule (Anm. 8).

16. « Verum an idem sit ipsam personam ingenitam esse et Patrem esse... Idem quippe est eam Patrem esse et Filium generare ».

17. Maximus, *De traditione symboli*, hom. LXXXIII (PL 57, 433-434).

18. Abaelard, *Theol. christ.*, lib. I (PL 178, 1131A).

19. Abaelard, *Theol. Scholar.*, lib. II, c. 2 u. 3 (PL 178, 1046).

20. *Ibid.*, lib. I, c. 10 (PL 178, 993B).

Sent. II 83	Ps. Hier., *Explanatio fidei* (PL 30, 177CD)
Unde et Ieronymus Patrem, ut diximus, hoc Filio plus habere testatur, quod a nullo est.	Hoc autem teste Hieronymo plus habere Pater a Filio invenitur, quod solus a seipso est...

Sent. II 116.

Bisher haben wir eine fast nur zustimmende Verwendung A.s feststellen können, von gelegentlichen Präzisierungen und Änderungen abgesehen, auf deutlichere Korrekturen werden wir noch hinzuweisen haben. An einer Stelle ist jedoch die Kritik besonders offenkundig, da nämlich, wo R. seinem Lehrer eine offensichtliche Häresie vorwirft. Es ist bekannt, daß A.s kühne Trinitätsspekulation bei manchen Zeitgenossen auf heftige Ablehnung stieß. Ihnen schließt sich R. an, wenn er den Satz « der Hl. Geist ist nicht von der Substanz Gott Vaters » für der katholischen Lehre entgegengesetzt hält. Damit steht er in einer Reihe [21] mit den frühen Kritikern des Magister Palatinus, die alle mit besonderem Nachdruck diese Lehre ablehnten [22].

3. — *Zitate aus der « Theologia Summi Boni »* [23].

Besonders häufig sind die Entlehnungen aus der *Theologia Summi Boni*, wie sich aus folgender Übersicht ergibt.

Sent. I 274.

R. lehrt, daß *voluntas*, *sapientia* und *potentia* die ersten Ursachen der Dinge sind, ähnlich auch *Theol. Summi Boni* 3, allerdings keine wörtliche Übernahme.

---

21. *Sent.* II 116 : « Verum ad questionem certificandam minime accedere videntur, immo quiddam innuere quod multum fidei catholice adversatur, id est quod Spiritus Sanctus de substantia Patris non sit ». Der letzte Teil des Satzes stammt aus der *Theol. Scholar.*, lib. II (PL 178, 1072D) : « Spiritus vero... minime tamen ex substantia Patris aut Filii ».

22. Vgl. H. Ostlender, *Die Theologia Scholarium des Peter Abaelard*, in *Beiträge Gesch. Philos. Theol. Mittelalt.* Suppl. III, 1, Münster 1935, S. 263 ff. A. sagt immer *ex substantia*, Bernhard von Clairvaux, *Tractatus ad Innocentium Pontificem* (PL 182, 1056A), sagt *de substantia*, desgleichen, wie wir gesehen haben, R., a. a. O. ; Guillelmus S. Theodorici, *Disputatio adversus Petrum Abaelardum ad Gaufridum Carnotensem et Bernardum* (PL 180, 257D ff., 263A) und der Autor der *Capitula haeresum Petri Abaelardi* (PL 182, 1049B) haben richtig *ex substantia*. Vgl. H. Ostlender, a. a. O., S. 273, Anm. 58. In den *Capitula damnata* dagegen steht : « Quod Spiritus Sanctus non sit de substantia Patris, imo anima mundi ». P. Ruf u. M. Grabmann, *Ein neuaufgefundenes Bruchstück der Apologia Abaelards*, München 1930, S. 10. — Vgl. auch J. Rivière, *Les « capitula » d'Abélard condamnés au concile de Sens*, in *Rech. Théol. anc. méd.* 5 (1933) 5-22.

23. *Peter Abaelards Theologia Summi Boni*, ed. H. Ostlender, in *Beiträge Gesch. Philos. Theol. Mittelalt.*, Bd. XXXV, 2-3, Münster 1939.

Sent. I 294-295.

Nach R. haben die Heiden schon die ewige Zeugung des Sohnes gekannt. Zum Beweis dient ihm, was Augustinus darüber zu berichten weiß. Das Zitat ist nahezu wörtlich aus *Theol. Summi Boni* 12-13 abgeschrieben.

Sent. I 294	*Theol. Summi Boni* 12
Procedat ergo Mercurius, qui pro auctoritate temporis et excellentia scientie in numero deorum est reputatus. Cuius testimonium de eterna Verbi generatione beatus Augustinus in libro in quo contra quinque hereses agit, inducit dicens : Hermes, qui latine Mercurius dicitur...	Primus autem nunc ille antiquissimus philosophorum et magni nominis occurrat Mercurius, quem prae exellentia sua deum quoque appellaverunt. Cuius quidem testimonium de generatione verbi Augustinus contra quinque haereses disputans inducit dicens : « Hermes, qui latine Mercurius dicitur... »

Sent. I 296.

Was er, Robert, im Timaios Platons über die ewige Zeugung des Sohnes durch den Vater gefunden habe, das bezeuge auch Augustinus, der der Ansicht war, in den Büchern der Platoniker das entdeckt zu haben, was Johannes vom Gottessohn sagt. Das bekannte Augustinuszitat [24] hat R. aus A. [25] Allerdings lehnt er die Gleichsetzung der *anima mundi* mit dem hl. Geist ab, weil kirchliche Zeugnisse dafür fehlen, A. und seine Schule scheinen dafür zu sein, ihn und seinen Anhang störte das fehlende Väterzeugnis vermutlich weniger. Auch hierin mag man einen Beweis für R.s geistige Selbständigkeit erblicken [26].

Sent. I 264.

Bei der Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes beruft sich R. auf Boethius [27]. Derselbe Text steht auch *Theol. Summi Boni* 45.

Sent. I 264	*Theol. Summi Boni* 45
In Deum nulla varietas cadit et ideo nec motus ullus, nam immobilis manens dat cuncta moveri.	Quo tempus ab aevo ire iubes stabilisque manens das cuncta moveri.

Sent. I 300 und 305.

R. war wie seine Zeitgenossen der Ansicht, die Trinität könne aus dem Alten Testament bewiesen werden. Teilweise decken sich seine Stellenhinweise mit denen seines Lehrers [28]: *Gen.* 1,1; *Ps.* 32, 6; 66, 7-8; *Is.* 6,3. In anderen Zitaten weichen beide voneinander ab. In diesem Punkt ist

24. Augustinus, *Confessiones* lib. VII, c. 9, n. 13 (PL 32, 740).
25. *Theol. Summi Boni* 21.
26. Vgl. *Sent.* I 296, Anm. zu V. 14.
27. Boethius, *De consolatione philos.*, lib. III, c. 9 (ed. G. Weinberger, CSEL 67, S. 63).
28. *Theol. Summi Boni* 4-6.

die Abhängigkeit jedoch nicht so schlüssig, da die genannten Schrifttexte zum kommunen Schatz der Theologen gehörten.

Sent. II 21.

Platon habe selbst bekannt, daß man nicht wisse, was Gott ist. Das zum Beweis herangezogene Macrobiuszitat findet sich in ähnlicher Form zweimal bei A. [29]

Sent. II 25.

Die Definition der Wahrheit ist fast wörtlich von A. übernommen.

Sent. II 25	*Theol. Summi Boni* 30
Est namque scientia certa veritatis rerum comprehensio.	Scientia quippe est comprehensio veritatis rerum, quae sunt...

Sent. II 37.

Gott ist Urgrund aller Dinge ; die Definition der Schöpfung lautet bei A. und R. fast gleich [30].

Sent. II 50.

Trinitas ist gewissermaßen ein Kollektivname, ähnlich auch A. : « ...ut idem penitus trinitas sonet, quod tres personae » [31].

Damit hätten wir die Durchsicht der Abaelardzitate in Roberts Trinitätslehre abgeschlossen. Zu ergänzen wäre lediglich, daß die Hinweise auf die Glossen zu den Kategorien und zu Porphyrius anscheinend von R. nie direkt zitiert werden, sondern nur über andere Schriften seines Lehrers, besonders aber über die *Theologia Summi Boni*. Es ist jedoch nicht unwahrscheinlich, daß er sie trotzdem im Original gekannt hat, bei der Ausarbeitung seiner Trinitätsspekulation dürfte er sie hingegen kaum benutzt haben.

Welche Folgerungen darf man aus unserer Untersuchung ziehen ? Wohl sicher die, daß Robert die Hauptschriften seines Lehrers bei der Ausarbeitung seiner Trinitätslehre vor sich auf dem Arbeitstisch gehabt hat. Besonders deutlich ist das für die *Theologia Summi Boni*, die ja zu Lebzeiten des Autors von vielen Zeitgenossen eifrig benutzt wurde [32]. Wie unsere Analyse an einigen typischen Stellen gezeigt hat, schrieb Robert indessen seine Vorlage nicht kritiklos ab, sondern machte sich, wenn nötig, seine eigenen Gedanken. Auffällig ist weiter, daß der Einfluß der Viktoriner in diesem theologischen Traktat auffallend stark zurücktritt, ganz im Gegensatz zum ersten Teil der Sentenzen, der auf Schritt und Tritt von ihnen inspiriert ist. Bemerkenswert ist ferner, daß die Sentenzen des Lombarden von Robert nicht benutzt worden sind. Wörtliche Über-

29. *Ibid.*, 35 und 48.
30. *Ibid.*, 72.
31. *Ibid.*, 72.
32. Abaelard, *Historia calamitatum*, c. 9 (ed. J. T. Muckle, in *Med. Studies* 12, 1950, 192) : « Quem quidem tractatum cum vidissent et legissent plurimi, coepit in commune omnibus plurimum placere ».

nahmen finden sich unseres Wissens in den bisher edierten Texten zur Trinitätslehre nicht; auf diesen wichtigen Punkt, der von der Forschung nicht immer gebührend berücksichtigt wurde, werden wir noch ausführlicher hinzuweisen haben.

II

Wer sind die « duo precipui auctores » der Sentenzen ?

Wie aus der vorausgehenden Untersuchung hervorgeht, ist Robert in vielen Ansichten von Abaelard abhängig. Für Hugo von St. Victor war das nie umstritten, sein Einfluß auf den Gesamtaufbau der Sentenzen ist zu offenkundig, auch wenn er in einzelnen Fragen, wie z. B. der Trinitätslehre, fast ganz schwindet. Wie aber steht es mit dem Verhältnis unseres Autors zu dem dritten großen Theologen seiner Zeit, zu Petrus Lombardus ? Fr. Anders schlug vor [33], die bekannte Stelle aus dem Sentenzen, wo Robert von *duo precipui* (*auctores*) spricht, die ihm als Vorbild dienten [34], so zu deuten, daß nicht Abaelard, wie wir meinen, sondern Petrus Lombardus der « secundus auctor » sei.

Das scheitert allerdings an einer kleinen Bemerkung Roberts, die Anders nicht beachtet zu haben scheint, aus der klar hervorgeht, daß er seine beiden Lehrmeister « viva voce » gehört habe [35]. Für den Lombarden ist uns davon nichts bekannt, ja es ist sogar außerordentlich unwahrscheinlich, da dieser erst zwischen 1135 und 1139 nach Paris kam [36], während Robert schon 1137 Professor auf dem Genovevaberg war.

Wir schlagen darum eine andere Deutung vor, die die eingangs zitierte Stelle besser erklärt [37]. Wer mit den Worten « qui tam de sacramentis fidei » gemeint war, wurde nie bezweifelt; es kann nur Hugo von St. Victor sein, dessen Hauptwerk *De sacramentis fidei* deutlich bezeichnet ist. Wer aber ist der andere Autor, dessen Werk mit « de ipsa fide et caritate » eingeführt wird ? Hier beginnt nun das Rätselraten, seitdem

---

33. Fr. Anders, *Die Christologie des Robert von Melun* (*Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte*, Bd. 15, 5), Paderborn 1927, S. XCVII-CI.

34. *Pref. Sent.* 45 : « Horum autem tractatuum auctores pauci inveniuntur, sed ex illis tamen duo precipui, qui tam de sacramentis fidei quam de ipsa fide ac caritate ratione inquirenda, omnibus qui post illos sacre scripture expositores exstiterunt, omnibus omnium iuditio prepollent ».

35. *Pref.* 48 : « Eis ergo qui auctores predictorum tractatuum viva voce, ut dici solet, suam exponentes sententiam presentes audierunt magis credendum est... quam illis qui ex scripturis eorum quid senserint opinantur... »

36. J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, Bruxelles-Paris 1948, S. 214 ff. — L. Ott, *Petrus Lombardus. Persönlichkeit und Werk*, in *Münch. theol. Zeitschr.* 5 (1954) 99-113, bes. S. 100. — J. de Ghellinck, *La carrière de Pierre Lombard. Quelques précisions chronologiques*, in *Revue Hist. ecclés.* 27 (1931) 792-830. Ders., *La carrière de Pierre Lombard. Nouvelle précision chronologique*, *ibid.* 30 (1934) 95-100.

37. Vgl. Anm. 35.

H. Denifle O.P. die Bedeutung des eben angegebenen Textes als erster erkannt hatte [38]. Der gelehrte Dominikaner meinte, es handele sich um die *Summa Sententiarum*, die dann allerdings kein Werk Hugos sein könne [39]. Sie beginnt mit den Worten : « De fide et spe quae in nobis est, omni poscenti rationem reddere... » [40] Aber Denifle wußte noch nicht, daß Robert in den *Questiones de divina pagina* die *Summa Sententiarum* einem « magister Hugo » zuschreibt [41]. Nach neueren Forschungen gehört sie vielleicht Odo von Lucca an [42]. Bemerkenswert ist immerhin, daß der Meister von Melun, als er seine *Questiones* schrieb (um 1142), der Meinung war, daß die *Summa Sententiarum* ein Werk Hugos sei. Nun ist sein Urteil, wie R.-M. Martin mit Recht sagt [43], von besonderem Wert, da er mit den Viktorinern aufs beste vertraut war und nur wenige Jahre nach Hugos Tod (1141) ihm die *Summa* zuweist. Hugo von Mortagne kann nicht mit dem « magister Hugo » identisch sein, da seine *Summa* erst 10 Jahre später entstand als die *Questiones de divina pagina* [44]. Die Lösung dieser Streitfrage sei den Fachleuten überlassen.

Wer ist also dieser « zweite Autor » ? Grabmann sah als wahrscheinlich an, daß sich die Stelle auf Abaelard beziehe, da Robert in der Trinitätslehre sich oft auf ihn berufe [45]. Wie richtig das ist, haben die vorausgehenden Seiten im einzelnen zu beweisen versucht. Anders' Vorschlag, diesen Text auf Petrus Lombardus zu beziehen, scheitert an der Unmöglichkeit, ihn zum Lehrer Roberts zu machen. Weiter wissen wir, daß die beiden *magistri* nicht gerade Freunde waren. Die Polemik gegen das « novum docendi genus » dürfte wohl vorwiegend gegen den Lombarden und seine Schüler gerichtet sein, die eifrige Glossatoren waren.

Vor allem hat uns Johannes von Cornwallis ein wichtiges Zeugnis überliefert [46], aus dem man ersehen kann, daß Robert zusammen mit Maurice de Sully den Lombarden in christologischen Fragen heftig attackiert

---

38. H. Denifle, *Die Sentenzen Hugos von St. Victor*, in *Arch. Litter. Kirchengesch. Mittelalt.* 3 (1887) S. 638.

39. A. a. O., S. 639.

40. PL 176, 41 (*Praef.*).

41. *Quest. de div. pag.*, S. 16 : « Alii dicunt, ut magister Hugo... » Gemeint ist hier *Summa Sent.*, tr. VI, c. 14 (PL 176, 152).

42. Literatur bei A. Landgraf, *Introducción...*, S. 125-128.

43. R.-M. Martin, Einführung zu den *Questiones*, S. XLIX.

44. M. Chossat, *La Somme des Sentences, œuvre de Hugues de Mortagne*, Louvain 1923. — Eine eindeutige Ansicht über die Verfasserschaft der *Summa Sententiarum* hat sich noch nicht gebildet ; vgl. auch. R. Silvain, *La tradition des Sentences d'Anselme de Laon*, in *Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age* 16 (1947-48) 22-26.

45. M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, Bd. 2, Freiburg 1911, S. 221.

46. Johannes v. Cornwallis, *Eulogium* (ed. N. M. Haring, in *Med. Studies* 13, 1951, 268) : « Duos enim venerabiles magistros, quos in theologia nihil haereticum docuisse certissimum est, Robertum scl. Melidensem, et Mauricium... silentio praeterire non debeo... multis eorum lectionibus et disputationibus interfui, in quibus et de homine assumpto et de aliis quibusdam magistri Petri Lombardi doctrinam falsitatis arguebant, ne dicam erroris ».

hat. Dennoch soll nicht verschwiegen werden, daß gerade in der Christologie trotz gegensätzlicher Auffassungen eine gewisse Abhängigkeit besteht, vor allem in der Übernahme von Damascenustexten [47]. Das dürfte aber auch alles sein, was sich nachweisen läßt. Nimmt man übrigens das von Van den Eynde vorgeschlagene Datum von 1157 für die Abfassung der Sentenzen des Lombarden an, wofür gute Gründe sprechen [48], so bleibt nicht viel Zeit für eine Benützung durch Robert, der sein Hauptwerk zum größten Teil schon bis 1157 abgefaßt hatte [49]. Es ist bezeichnend, daß Fr. Anders zu seinem Fehlurteil gerade in der Christologie kam ; hier liegen in der Tat Berührungspunkte vor [50], es gibt aber auch abweichende Lehren, wie der Text des Johannes von Cornwallis anzunehmen zwingt.

Man könnte die Worte « de ipsa fide ac caritate » als Incipit eines Werkes auffassen, jedoch hat das bisher zu keinem Ergebnis geführt, da ein solches unbekannt ist. Daß Robert von Abaelard stark beeinflußt ist, unterlag nie einem Zweifel, insbesondere ist seine Darstellung der Väterautorität ohne *Sic et non* undenkbar [51], obwohl er durchaus Ansichten vertritt, die erheblich von denen seines Lehrers abweichen [52]. Daß die Trinitätslehre von ihm abhängig ist, sah schon Grabmann, ohne das allerdings im einzelnen zu beweisen ; unsere Untersuchung hat diese Behauptung voll bestätigt.

Zur Bestätigung der Deutung, daß es sich bei den *duo auctores* um niemand anders als um Hugo und Abaelard handele, wollen wir einen anderen Weg einschlagen, nämlich den der Analyse der Teile der Sentenzen, in denen das Wort von den *duo precipui auctores* steht.

In der Frage nach dem Wesen des Glaubens bietet Robert einen kurzen Aufriß der Glaubenslehre, Einteilungsgrund sind *sacramenta, spes et caritas* [53]. Die Sakramente führen uns zum Glauben, durch die Hoffnung und Liebe werden wir in ihm vollendet. Das ist kurz gesagt der Aufbau und Ablauf der Heilsgeschichte. Jeder sieht, wie sehr dieses Programm von Abaelard und seiner Schule abhängt, ja sich mit ihm deckt [54]. Robert

---

47. Fr. Anders, *Die Christologie...*, S. XCVIII-XCIX.

48. D. Van den Eynde, *Nouvelles précisions chronologiques sur quelques œuvres théologiques du XII^e siècle*, in *Franciscan Studies* 13 (1953) 110-118.

49. R.-M. Martin, *L'œuvre théologique de Robert de Melun*, in *Revue Hist. ecclés.* 15 (1920) 485.

50. Fr. Anders, a. a. O.

51. R.-M. Martin, *Œuvres...*, t. II, S. XXXVIII : « Après la glose, Abélard est parmi les auteurs ecclésiastiques la source principale ». Unsere Arbeit über die Autorität der Väter hat diese Behauptung bestätigt.

52. Vgl. Fr. Bliemetzrieder, *Robert von Melun und die Schule Anselms von Laon*, in *Zeitschr. Kirchengesch.* 53 (1934) 157-158.

53. *Sent.* I 44.

54. Abaelard, *Theol. Schol.*, lib. I, c. 1 (PL 178, 981). *Sententiae Hermanni* (PL 178, 169A). *Sententiae Parisienses* (ed. A. Landgraf, S. 3). *Sententiae Florianenses* (ed. H. Ostlender, S. 1). *Sententiae Rolandi* (ed. A. Gietl, S. 1). Vgl. H. Ostlender, *Die Sentenzen der Schule Abaelards*, in *Theol. Quartalschr.* 117 (1936) 208-252.

macht sich also die Einteilung der Abaelardschule ganz zu eigen. Er fährt fort mit der Feststellung, daß diese Glaubenslehre auf verschiedene Weise von den einzelnen Lehrern übermittelt wird. Aus all den vielen Autoren habe er sich einigen Traktaten angeschlossen, die man Sentenzen nenne, weil sie ohne viel Aufwand an Worten geschrieben sind und dennoch eine gute Sammlung von Sentenzen bieten [55]. Zwei Autoren aber fühle er sich besonders verpflichtet, von denen der eine Hugo von St. Victor, der andere aber, wie wir vermuten, kein anderer als Abaelard ist. Aus ihren Werken könne man zweifellos ein gutes Sentenzenbuch machen, wenn man ihre auseinandergehenden Lehren entsprechend harmonisiere, erweitere und kürze. Dabei soll die eigene Meinung durchaus gewahrt bleiben. Es ist bemerkenswert, daß Robert selbst die von ihm so geschätzten Vorbilder, Leuchten seiner Zeit, als nicht voll befriedigend hinstellt. Er will sie daher, wenn nötig, an nicht wenigen Stellen verbessern. Hier sind sie zu beredt, dort zu kurz. Warum nicht ein Werk abfassen, das diese Einseitigkeiten vermeidet ? Sonst hätten seine Sentenzen auch keine Existenzberechtigung. Darum sagt er : « Daher habe ich jene Traktate, die nicht ohne Grund Sentenzen genannt werden, als Vorbilder anzunehmen beschlossen... » [56] Bei ihnen sei er in die Schule gegangen und von ihnen habe er angenommen, was sie während seines Umganges mit ihnen und später in ihren Schriften gelehrt haben [57].

Zur weiteren Unterstützung unserer These soll nun gezeigt werden, um wen es sich bei dem einflußreichen *secundus auctor* nur handeln kann, und zwar wollen wir das an Hand des Lebens und Bildungsganges Roberts tun.

Geboren in den letzten Jahren des 11. Jahrhunderts studierte Robert zunächst in Oxford und begab sich dann nach Paris [58].

Die erste sichere Nachricht haben wir aus dem Jahre 1137, da er Professor der *Schola artium* auf dem Genovevaberg war [59].

Man darf als sicher annehmen, daß der junge lernbegierige Engländer zu Füßen jenes großen Meisters saß, dessen Name schon lange in aller Munde war. In den Jahren 1124-1137 entstanden die verschiedenen Fassungen

55. *Sent.* I, *Pref.* 47 : « Ex istorum itaque sententiarum tractatibus unum sententiarum excellentissimum corpus posse conpingi dubitandum non est, si ea que in illis differentia videntur hic in unitate quadam convenire monstrentur, et que ibi aversitate sibi obviare creduntur, hic sola diversitate sibi consona distare ostendantur. Et si quod aput unum brevius vel prolixius quam oportuit dictum est, hic vero aput alterum prolixa abbrevientur et abbreviata producantur ; vel que ab uno vel ab utroque pretermissa sunt vel minus congrue dicta, hic et ab uno et ab utroque pretermissa suppleantur et minus congrue dicta convenientius dicantur. Cuius operis quanta sit utilitas, et effectus ipse docebit et hec que loco exemplaris sunt proponenda presignant ».

56. *Sent.* I, *Pref.* 47 : « Tractatus itaque illos, qui non immerito sententiarum nomine inscribuntur, exemplaris loco suscipere decrevi ».

57. *Ibid.* : « ...ab eisque eadem suscepi que ipsi ante meam cum eis conversationem vel post scriptis signaverunt ».

58. R.-M. Martin, *art. cit.*, in *Revue Hist. ecclés.* 15 (1920) 456 ff.

59. Johannes v. Salisbury, *Metalogicon*, lib. II, c. 10 (ed. C. C. I. Webb, Oxford 1929, S. 78).

der abaelardschen Hauptschriften, 1135 *Introductio* III, 1137 *Sic et non* II [60]. Robert war also Zeuge der geistigen Entwicklung seines Lehrers und nahm viel von dem auf, was ihm in späteren Jahren von beträchtlichem Nutzen sein sollte. Die Spuren davon finden sich überall in seinen Werken, wenn auch nicht immer so deutlich wie im Trinitätstraktat.

Ja, wir wissen sogar, daß Robert Abaelard gegen ungerechte Theologenangriffe, insbesondere des hl. Bernhard in Schutz genommen hat. Und das nach dessen Verurteilung im Juni 1140 ! Man beachte ferner, daß es sich hier um eine umstrittene Deutung einer für die Trinitätslehre wichtigen Stelle handelt [61].

Wenn man die These von Anders für richtig hält, so müßte die doch immerhin verwunderliche Tatsache erklärt werden, daß der junge englische Student in Paris von Abaelard nicht beeinflußt worden ist. Die Zeugnisse, die wir anführen konnten, sprechen demgegenüber doch eine andere Sprache. Bedenkt man das alles, so wird man Robert gern glauben, daß diejenigen, die « viva voce » die beiden berühmten Theologen gehört haben, mehr Vertrauen verdienen als alle anderen.

Das Kapitel endet mit einem klaren Programm für das Gesamtwerk [62], dessen letzter Satz Abaelards *Theologia Scholarium* entnommen ist [63]. Das ist doch sicher mehr als eine bloß literarische Anspielung auf ein bekanntes Buch ; es soll vielmehr gewisse Leitgedanken für seine eigenen Sentenzen ausdrücken. Robert hat, wie wir gezeigt haben, Abaelards Schriften bei der Arbeit vor sich gehabt. Es ist darum bezeichnend, daß dieses Kapitel der *Prefatio* zu den Sentenzen, das Klarheit über die verwandten Quellen geben sollte, mit der Einteilung Abaelards beginnt und endigt. Eine andere Frage ist es allerdings, warum er im Gesamtaufbau seines Lebenswerkes schließlich doch mehr Hugo von St. Victor folgt und die Einteilung in *fides, spes* und *caritas* fallen läßt. Die Antwort die wir nur hier andeuten können, lautet : Robert entschloß sich dem heilsgeschichtlichen Schema der Viktoriner zu folgen und die mehr logische Einteilung Abaelards aufzugeben, weil sie seinem geschichtlichen Verständnis weniger entsprach [64].

Man könnte endlich noch fragen, warum Robert nie sein großes Vorbild Abaelard mit Namen nennt. Die Erklärung ist ziemlich einfach : Nach

---

60. Zur Datierung s. J. Cottiaux, *La conception de la théologie chez Abélard*, in *Revue Hist. ecclés.* 28 (1932) 237 ff.

61. R.-M. Martin, *Pro Petro Abaelardo, un plaidoyer de Robert de Melun contre S. Bernard*, in *Rev. Sciences phil. théol.* 12 (1923) 308-333.

62. *Sent.* I, *Pref.* 49 : « Meum itaque propositum completum erit, si sacramenta veteris et novi instrumenti breviter percurrendo, de fide et spe et caritate tractatum conclusero. In his enim summa salutis humane integre continetur ».

63. Abaelard, *Theol. Scholar.*, lib. I, c. 1 (PL 178, 981D) : « Tria sunt, ut arbitror, in quibus humanae salutis summa consistit, fides videlicet, charitas et sacramentum ».

64. Vgl. die allgemeine Übersicht von H. Cloes, die sich jedoch nicht mit Robert befaßt : *La systématisation théologique pendant la première moitié du XII^e siècle*, in *Ephem. theol. Lovan.* 34 (1958) 277-329.

seines Lehrers Verurteilung war es sehr unklug, sich unmittelbar auf ihn zu berufen. Immerhin sind die Anspielungen auf ihn noch deutlich genug.

Robert von Melun und Petrus Lombardus.

Werfen wir abschließend noch einen kurzen Blick auf das Verhältnis Roberts zu dem dritten großen Theologen seiner Zeit : Petrus Lombardus. Seine Psalm- und Paulusglossen entstanden etwa zur selben Zeit wie die *Questiones de divina pagina* [65]. Nach den sorgfältigen Untersuchungen R.-M. Martins ist ein Einfluß nicht feststellbar [66].

Nicht viel anders sieht es mit den *Questiones de epistolis Pauli* aus. R.-M. Martin hatte noch geglaubt, daß an ungefähr 10 Stellen ein Einfluß der Sentenzen des Lombarden bemerkbar sei [67]. Genaue Vergleiche Van den Eyndes aber haben überzeugend bewiesen, daß das nicht so ist [68]. Die Übereinstimmungen sind doch zu allgemein und lassen sich von der zeitgenössischen Theologie genau so gut erklären.

In den bisher von R.-M. Martin edierten Sentenzen ist gleichfalls eine Abhängigkeit nicht beweisbar. Soweit wir sehen, fehlen direkte Zitate völlig.

Lediglich die Christologie macht eine Ausnahme, wie Fr. Anders glaubhaft gemacht hat [69]. Allerdings ist diese Tatsache nicht zu übertreiben, da wir wissen, daß Robert mit dem Lombarden gerade hierin heftige Kontroversen hatte [70]. Uns will scheinen, daß der Einfluß des Lombarden hauptsächlich in der Übernahme einiger Damascenustexte besteht, den der Lombarde öfter zitiert. Nimmt man übrigens, wie schon erwähnt, die Spätdatierung der Sentenzen des Lombarden an, so bleibt nicht viel Zeit für eine literarische Verwendung, da zu dieser Zeit Roberts großes Werk schon fast abgeschlossen war [71].

Walberberg. ULRICH HORST O. P.

---

65. A. LANDGRAF, *Introducción...* S. 162. — Vgl. D. VAN DEN EYNDE, *Précisions chronologiques sur quelques ouvrages théologiques du XII^e siècle*, in *Antonianum* 26 (1951) 230-233.

66. R.-M. MARTIN, *Œuvres...*, t. I, S. XLVII.

67. *Quest. de epist. Pauli*, S. XL.

68. D. VAN DEN EYNDE, *Nouvelles précisions chronologiques sur quelques œuvres théologiques du XII^e siècle*, in *Francisc. Studies* 13 (1953) 86-100.

69. FR. ANDERS, *Die Christologie...*, S. XCVII f.

70. Vgl. Anm. 46.

71. Zur Spätdatierung der Sentenzen s. D. VAN DEN EYNDE, *Essai chronologique sur l'œuvre littéraire de Pierre Lombard*, in *Miscellanea Lombardiana*, Novara 1957, S. 45-64. — Vgl. dazu die kritischen Bemerkungen von A. LANDGRAF, in *Theol. Revue* 53 (1957) 180-183.

Comptes rendus

Lexikon für Theologie und Kirche. Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage, herausgegeben von J. Höfer und K. Rahner. Bd. II : *Barontus-Cölestiner.* Bd. III : *Colet-Faistenberger.* — Freiburg i. Br., Herder, 1958 et 1959 ; 2 vol. in 4, 1256 et 1344 col. Mk. 76 chac.

Le second volume de la nouvelle édition de Buchberger accentue plus encore que le précédent la volonté d'adapter les notices à l'état actuel des connaissances et des problèmes. La matière de ses 1256 colonnes (l'édition précédente en avait 1024) conduit le lecteur de *Barontus* à *Cölestiner.* Tous les sujets ont été revisés, plusieurs repensés. Ce souci de renouvellement, qui confère au *Lexikon* sa valeur d'actualité et le gage de sa durée, est particulièrement sensible sur deux plans : celui de la pensée philosophique et morale d'aujourd'hui et celui du renouveau de la critique biblique : des notices comme *Befindlichkeit, Begegnung der Geschlechter, Bergpredigt, Christentum,* sont caractéristiques. On a demandé au professeur C. Vogel l'article sur les *Pénitentiels,* au P. K. Rahner celui qui traite de la *Discipline pénitentielle,* etc. L'article *Beichte* est caractéristique : tandis que les différentes sous-sections (*Beichtformel, Beichtgebot, Beichtsiegel,* etc.) étaient traitées par le même auteur dans l'édition de 1931, on a fait appel aujourd'hui à six théologiens. Enfin la bibliographie a été renouvelée, avec raison car la nécessaire concision des notices demande que le lecteur puisse trouver ailleurs ce qui lui permettra de vérifier et d'approfondir. Il faut souhaiter que l'ouvrage se poursuive rapidement : il sera pour le théologien et l'historien un *companion* indispensable.

Le troisième volume nous arrive avant que nous ayons eu le temps de l'attendre. Il conduit le *Lexikon* jusqu'au début de la lettre F. Signalons les articles les plus notables. *Dialektische Theologie,* si révélateur de la pensée de K. Barth et de R. Bultmann, occupe 4 colonnes (c. 334-339) ; *Ehe* et ses dérivés vont de col. 675 à 716 ; *Engel* (A. Dörrer) prend 10 colonnes. Tout est à l'avenant. Le soin donné à ce volume est à la mesure de l'importance d'articles comme *Erlösung* (c. 1016-1030), *Eucharistie* (c. 1142-1165), *Evangelien* et *Evangelium* (c. 1217-1233), *Exegese* (c. 1273-1293), traités par des théologiens de valeur : A. Grillmeier, J. Betz, J. Schmid, etc. Pour *Dogma* et ses dérivés (c. 438-470) le P. K. Rahner et son équipe ont réalisé un précieux ensemble qui est presque un traité. Le souci de l'actualité a fait demander au P. Th. Camelot O. P. l'exposé de la thèse sensationnelle de son confrère le P. J.-P. Audet sur la *Didachè* (c. 369-370). Comme dans les volumes précédents, la bibliographie est au point. B. Capelle.

Biblia polyglotta Matritensia. O : *Proœmium.* Series VII : *Vetus latina,* L. 21 : *Psalterium visigothicum-mozarabicum.* Editio critica curante T. Ayuso Marazuela. — Matriti, Consejo superior de investigaciones científicas, 1957 ; 2 vol. in f., XI-14 et XI-193 p. Pes. 50 et 350.

Sous le titre prometteur de *Biblia polyglotta Matritensia* le *Conseil supérieur de recherches scientifiques* espagnol, en collaboration avec la *Biblioteca de autores*

cristianos, commence la publication critique des textes bibliques d'Espagne. Les deux premiers volumes ont paru en larges in-4° de très belle allure.

Voici d'abord le *Prooemium* qui, après les *prolegomena*, fournit des précisions sur le programme arrêté, tant au point de vue du texte que de l'apparat critique. Pour l'hébreu, le texte fondamental prévu est celui du cod. *B19a* de Léningrad ; le Nouveau Testament grec était confié aux soins du regretté P. J. M. Bover. Les bases du texte grec des LXX seront celles des travaux de Cambridge et de Göttingen. Les éditeurs attachent une importance particulière à leur édition des Targums, qui sera la première à offrir *materiam fundamentalem quae absque remedio amissa putabatur* (p. 12). Avec le même soin seront traités les textes syriaques, l'ancienne latine, la vulgate espagnole, la version copte et l'ancienne version espagnole.

Le volume suivant appartient à la série septième (*Vetus latina*). Par les soins de Mgr T. Ayuso Marazuela, nous avons enfin une édition critique du *Psalterium visigothicum-mozarabicum*, préparée déjà par le tome Ier de son étude sur la *Vetus latina hispana*, parue en 1953. Les témoins se répartissent en deux séries dont les éléments sont décrits soigneusement (p. 8-20). Suivent les *Studia critica*, dont le principal est une démonstration que le psautier mozarabe nous est parvenu sous une double forme, la première représentée par la bible de Cava, l'autre par celle d'Alcala, beaucoup plus attestée (p. 22-35). L'éditeur explique ensuite pourquoi il ne reproduit que la seconde : elle se retrouve plus souvent que l'autre dans les psautiers wisigoths et les autres livres liturgiques ; elle a été plus répandue, elle est probablement plus ancienne, elle correspond davantage — au moins quant à la liturgie — au texte mozarabe typique (p. 37). Il ajoute cependant qu'il n'entend pas, pour autant, *primam seriem totaliter omittere* (p. 38).

Suit l'édition elle-même (144 pages), munie de son important apparat. Il faut s'incliner devant l'immense effort que représente ce travail destiné à rendre certainement de grands services. Je regrette cependant que l'ouvrage, qui doit présenter les textes avant de les juger, ne nous donne pas intégralemnt les deux éditions, car leur existence simultanée constitue un des problèmes sérieux de la liturgie mozarabe, notamment par l'emploi différent qui y est fait du psautier *iuxta Hebraeos* de saint Jérôme. Je l'avais signalé en 1913 déjà, dans mon volume sur *Le texte du psautier latin en Afrique* (*Collectanea biblica latina*, 4), Rome 1913, p. 221-225. Je terminais ainsi mes observations : « Le témoignage de la Bible de Cava d'une part, et celui de la Bible d'Alcala de l'autre, rendent plus aigu le contraste : ces deux manuscrits sont en effet de la même époque (IXe siècle). Les deux éditions du psautier mozarabe ont, par conséquent, circulé simultanément. Les psaumes étant, par essence, un texte liturgique, il est plus que vraisemblable que, à cette double édition, répond un double usage ecclésiastique, dans deux provinces assez distantes sans doute » (p. 225).

A ce sujet une observation de dom G. Morin dans la *Revue bénédictine* (1913, p. 114) n'est pas sans intérêt. B. CAPELLE.

B. FISCHER O. S. B. *Die Alkuin-Bibel* (Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, 1). — Freiburg i. Br., Herder, 1957 ; in f., 20 p. et 4 pl., 20 p. et 4 pl. Mk. 6.80.

W. THIELE. *Wortschatzuntersuchungen zu den lateinischen Texten der Johannesbriefe* (Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, 2). — Freiburg i. Br., Herder, 1958 ; in f., 48 p. Mk. 10.50.

Comme on pouvait s'y attendre, la grande entreprise des moines de Beuron

reprenant et renouvelant celle de Sabatier s'annexe une collection d'études « aus der Geschichte der lateinischen Bibel ».

Le premier fascicule est dû au chef de l'équipe, dom F. Il s'agit de la fameuse « bible d'Alcuin ». Est-elle une recension du texte due au célèbre ministre de Charlemagne ? Pour peu qu'on examine la tradition littéraire qui l'affirme, elle paraît sans réelle consistance. Si, poussant plus loin, on s'applique à contrôler les titres paléographiques, elle devient inacceptable. Dom F. a confronté les textes des recensions bibliques de la première moitié du IX^e^ siècle : Alcuin, Frédégise, Adalhard et Vivien. Si l'on compare à ces recensions le travail d'Alcuin, — représenté par le cod. *75* de Saint-Gall, — on discerne vite qu'Alcuin n'a voulu que donner une édition correcte du texte existant, « en le débarrassant des fautes introduites par l'incompétence des copistes » (p. 18). Par là, conclut justement dom F. (p. 19), Alcuin préparait l'avenir : en publiant une édition correcte de la Bible entière, il a mis fin à l'anarchie régnante : « Le temps est désormais passé de tant de textes disparates ». C'est sur le travail d'Alcuin que sera basée l'édition de l'université de Paris qui deviendra la « vulgate ». L'excellente étude de dom F. s'illustre de quatre magnifiques planches.

Le second volume de la collection d'études ne comporte que 48 pages, mais il présente un vif intérêt. M. Th. soumet à un examen très poussé le texte latin des épîtres johanniques, au seul point de vue du vocabulaire. Il a soigneusement précisé la rigoureuse méthode adoptée. Après un rappel de la littérature du sujet et les indications techniques voulues, une liste est dressée des manuscrits bibliques et des sigles affectés à quelque 250 témoins patristiques ; on précise enfin les « types de textes » patristiques : africains, européens ou « aberrants » (surtout Lucifer de Cagliari).

L'auteur classe alors alphabétiquement le texte des épîtres, chaque terme grec étant suivi du correspondant latin chez tous les témoins connus. Le matériel étant ainsi préparé pour l'étude, M. Th. entreprend d'abord la confrontation de la *Vetus latina* avec les citations correspondantes des témoins africains. Là où les témoins directs du texte font défaut, la confrontation se fera avec le vocabulaire habituel de la langue biblique africaine, complété par une liste des décalques latins des termes grecs.

L'analyse minutieuse terminée, l'auteur en fait la synthèse : le fond du texte des épîtres johanniques est africain, influencé dès le III^e^ siècle par les versions étrangères, mais sans profond remaniement (p. 41). L'étude du témoignage de Lucifer de Cagliari permet de discerner que c'est par voie indirecte que les influences européennes ont agi sur le texte africain. A ce point de vue, l'analyse attentive du type *T* (p. 38) est révélatrice, et les observations finales de l'auteur (p. 42) achèvent de montrer que l'européisation fut progressive plutôt que systématique.

Une table des mots — grecs et latins — achève de faire de ce volume un précieux instrument de travail. B. CAPELLE.

Rabbinische Texte. Reihe I : *Die Tosefta.* Bd. I : *Seder Seraim,* Heft 2-3 : *Berakot* III 22-VII 25 (deutsch), III 1-VII 25 (hebräisch), von E. LOHSE und G. SCHLICHTING ; *Pea* I 1-I 2 (deutsch), I 1-II 12 (hebräisch), von K. H. RENGSTORF und G. SCHLICHTING. — Stuttgart, W. Kohlhammer, 1957 et 1958 ; 2 fasc. in 8, p. 49-112 et 17-64. Mk. 6 le fasc.

Le premier fascicule présenté ici est la continuation du traité *Berakot,* dont la première livraison a été recensée *Rech. Théol. anc. méd.* 24 (1957) 170-171. Il contient les textes concernant les bénédictions des aliments et les rites qui accom-

pagnent les repas (ch. IV-V). Le ch. VI rapporte les divergences entre les écoles de Hillel et de Shammaï sur les mêmes sujets.

Le second fascicule donne le ch. VII du traité *Berakot* (bénédictions dans les circonstances variées de la vie) et le début du traité *Pea* (l'angle, c.-à-d. l'angle du champ). Il traite de la portion de la récolte que le propriétaire du champ, de l'olivaie et de la vigne doit abandonner aux pauvres. Certaines parties du texte supposent que le temple est encore debout ; ces parties sont donc très anciennes. Le commentaire au bas des pages attire l'attention du lecteur sur ce point.

C. Van Puyvelde.

J. Wellhausen. *Israelitische und jüdische Geschichte.* Neunte Auflage. — Berlin, W. de Gruyter, 1958 ; in 8, 371 p. Mk. 19.80.

En pays de langue allemande, cette histoire du peuple d'Israël, parue pour la première fois en 1894, est devenue un ouvrage classique, à en juger d'après le nombre d'éditions qu'elle connaît (la 8e parut en 1921). Le livre n'a pas perdu de son actualité si l'on songe que les positions de Wellhausen sont acceptées (du moins en gros) par beaucoup d'exégètes. C'est en outre un livre bien écrit. Il synthétise les résultats des études littéraires de son auteur. Cependant certaines opinions du maître ont été contestées, avec raison. Il y aurait aussi beaucoup à dire au sujet des lacunes que présente un ouvrage, vieux de 64 ans, au regard des acquisitions de l'assyriologie et de l'archéologie de la Palestine. Les lecteurs informés comblent ces lacunes et corrigent ces opinions sans trop de difficultés. Pour les autres il aurait été préférable de compléter l'ouvrage par des notes rectificatives et par des compléments.

C. Van Puyvelde.

H. M. Teeple. *The Mosaic Eschatological Prophet* (Journal of Biblical Literature, Monograph Series, 10). — Philadelphia, Society of Biblical Literature, 1957 ; in 8, xiii-122 p. Dl. 1.50.

Ce livre étudie le thème du prophète eschatologique dans le judaïsme et dans les premiers écrits chrétiens.

La croyance au retour de Moïse est fondée sur l'idée que les temps de Moïse (et Moïse lui-même) reviendront. Toutefois d'autres textes parlent du retour d'un prophète semblable à Moïse : Josué, Esdras, Jérémie, le Maître de justice, le Messie des Samaritains, les faux messies du début de l'ère chrétienne, mais non le Serviteur de Jahvé, qui selon M. T. n'est pas mis directement en rapport avec Moïse. Les textes considèrent ce mystérieux prophète soit comme un prophète-roi (c'est le cas des textes du deutero-Isaïe concernant le Serviteur de Jahvé, du moins dans l'interprétation très particulière de M. T., d'Élie, de Moïse, etc.), soit comme un prophète-législateur (par exemple le Maître de justice, Moïse, le Messie davidique), soit comme l'un et l'autre (le Messie des Samaritains et celui du Document de Damas). Les conceptions sont donc très variées.

Quant à Jésus il s'est considéré comme le prophète eschatologique du type non mosaïque ; mais, sous la poussée de ses sectateurs, il s'est érigé en prophète-roi. Si cet aspect de ses prétentions n'est pas souligné dans les évangiles, c'est que les évangélistes ont eu le souci de ne pas faire passer leur maître pour un rebelle ; ils ont préféré le présenter comme un prophète faiseur de miracles. *Act.* et *Mt.* sont seuls à avoir souligné en Jésus le prophète semblable à Moïse.

Comme beaucoup d'études modernes, celle de M. T. s'efforce de faire le départ entre le Jésus de l'histoire et le Jésus de la tradition. On ne s'étonnera donc pas que ses vues s'écartent des opinions reçues.

C. Van Puyvelde.

R. Bultmann. *Histoire et eschatologie.* Traduction française par R. Brandt (Bibliothèque théologique). — Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1959 ; in 8, 133 p. Fr. 7.50.

Traduction de dix conférences, données en 1955 à Édimbourg sous le patronage des *Gifford Lectures*. La traduction française tient compte des adjonctions qui ont été faites à la traduction allemande, parue en 1958.

Le sujet est divisé en deux parties : aperçu historique sur les rapports de l'histoire et de l'eschatologie ; discussion des vues contemporaines dans le but de proposer une interprétation acceptable pour notre époque.

L'aperçu historique passe en revue la conception de l'histoire et de l'eschatologie chez les Grecs, chez les Juifs, dans l'évangile, dans la communauté chrétienne primitive et chez les auteurs chrétiens et les historiens occidentaux depuis saint Augustin jusqu'à Proudhon. L'histoire et l'apocalypse juives sont centrées sur le plan divin, conçu en vue du salut de l'homme. Par ailleurs, à partir du Christ déjà, nous assistons à une dévaluation progressive de l'eschatologie. Lui-même ne s'est plus arrêté à décrire le bonheur futur ; il n'a pas non plus donné de signes précurseurs de son retour (*Mc.* 13, 24-27 est l'œuvre de la communauté, inspirée directement de l'apocalyptique juive) ; Paul interprète les deux éons à la lumière de sa propre anthropologie (*Rom.* 5) ; Jean fait coïncider la résurrection et le jugement dernier avec la venue du Verbe en ce monde. Dans la suite, tout en conservant l'idée d'un déroulement théologique de l'histoire, les historiens remplacèrent graduellement la conception de l'eschatologie par celle de la providence (Bossuet), puis par celle du progrès humain (siècle des lumières) ; bientôt, avec J. Burckhardt et O. Spengler, le relativisme historique ou historicisme triompha.

Dans la seconde partie M. B. discute les conceptions des théoriciens contemporains ou proches de nous : W. Dilthey, B. Croce, K. Jaspers, R. G. Collingwood ; chemin faisant il expose ses propres vues. Avec Croce et Collingwood il pense que l'homme échappe au relativisme historique (qui tend à faire de lui « un processus sans existence véritable ») en s'efforçant de considérer chaque « maintenant », chaque moment de l'histoire dans son contexte historique. Pour l'historien aussi chaque moment se suffit à lui-même et doit être interprété à la lumière du passé. D'autre part l'historien n'est pas au-dessus ni en dehors de l'histoire, il y est engagé ; en connaissant l'histoire il se connaît lui-même ; l'histoire n'a d'ailleurs pas de «sens conçu», de but, car en fin de compte elle est l'histoire de cette réalité, libre entre toutes, qu'est l'esprit. En ce sens chaque moment présent est pour l'homme et pour l'historien un moment eschatologique, c.-à-d. le moment d'un choix décisif pour l'esprit. Histoire et eschatologie se confondent aux yeux de l'historien. Et aux yeux de la foi ? Le message chrétien proclame la liberté et la grâce. Jésus est l'événement eschatologique ; par la prédication de l'Église et la foi cet événement est mis devant les yeux du chrétien à chaque moment de son histoire individuelle, exigeant de lui une prise de position décisive. Pour lui aussi histoire et eschatologie coïncident.

On rattachera cette conclusion à l'effort fait par M. B. pour « démythiser » le christianisme. En fait, comme il le reconnaît lui-même, cette *Entmythologisierung* est une interprétation nouvelle du message chrétien. Interprétation nécessaire jusqu'à un certain point, mais qui sacrifie certains éléments peut-être essentiels de ce message. C. Van Puyvelde.

L. R. Stachowiak. *Chrestotes.* Ihre biblisch-theologische Entwicklung und Eigenart (Studia Friburgensia, n. F., 17). — Freiburg (Schweiz), Universitätsverlag, 1957 ; in 8, xix-137 p. Fr. 14.50.

On a méconnu la signification exacte de la vertu de bonté (*chrestotès*), jusqu'à l'identifier avec la complaisance, la faiblesse. L'étude du terme *chrestotès* dans les LXX et dans le N. T. montre au contraire que, dans la perspective de la Bible, la *chrestotès* est une vertu « forte », très proche de l'*agapè*.

Dans l'A. T. la *chrestotès* désigne aussi bien la miséricorde que la justice divines ; c'est l'attitude de Dieu qui assiste son peuple, mais qui exerce aussi sa justice à l'égard de ceux qui manquent aux obligations de l'alliance. Dans la prédication du Christ elle est une vertu éminemment divine ; du côté des hommes elle est le fondement des rapports humains ; en ce sens elle est très proche de l'*agapè*. Enfin, d'après saint Paul, la bonté divine est apparue au monde avec la naissance du Christ ; elle se révélera pleinement à la fin des temps. Entre ces deux épiphanies s'écoule la vie du chrétien. Sa vertu de bonté est le prolongement de la bonté du Christ ; elle ne se sépare pas de l'*agapè*. Elle ajoute à celle-ci le tact, la délicatesse, le désintéressement et le dévouement spontané et sans bornes. Bref pour saint Paul la *chrestotès* est le rayonnement de l'*agapè*. C. Van Puyvelde.

C. Burchard. *Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer.* 2., unveränderte Auflage (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 76). — Berlin, A. Töpelmann, 1959 ; in 8, xv-118 p.

Cette bibliographie très complète des études concernant les manuscrits découverts dans la région de la mer Morte s'étend sur les années 1947-1955. Elle a été complétée par les publications les plus importantes parues entre le 31 décembre 1955 et l'automne de 1956. La liste comporte 1556 numéros, classés par ordre alphabétique des noms d'auteurs. La typographie des titres permet de voir au premier coup d'œil s'il s'agit d'une édition de texte, d'une étude importante, d'une traduction, d'un travail de première ou de seconde main.

On pourrait se demander pourquoi l'éditeur Töpelmann a fait reparaître en 1959 un volume dont les dernières données s'arrêtent en 1956. L'explication se trouve à la fin de la préface : cette bibliographie n'est qu'un point de départ, une première partie, car M. B. promet de compléter son œuvre par une liste bibliographique qui paraîtra soit dans la *Zeitschr. für alttestamentl. Wissenschaft*, soit dans un nouveau *Beiheft*. C. Van Puyvelde.

Von Ugarit nach Qumran. Beiträge zur alttestamentlichen und altorientalischen Forschung. Herausgegeben von J. Hempel und L. Rost (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentl. Wissenschaft, 77). — Berlin, A. Töpelmann, 1958 ; in 8, 303 p. Mk. 40.

Ce *Festschrift*, présenté à M. O. Eissfeldt par ses amis et collègues, réunit vingt-trois contributions de première valeur, signées des noms les plus célèbres dans le domaine de la science exégétique. Voici les titres qui nous paraissent les plus importants.

W. F. Albright, *Zur Chronologie der vorislamischen Araber* (p. 1-8 ; aperçu sur l'étude des inscriptions sud-arabes) ; D. Daube, *Rechtsgedanken in den Erzählungen des Pentateuchs* (p. 32-41 ; éléments permettant de reconstituer le droit israélite de l'époque antérieure à la législation de Moïse) ; G. R. Driver, *Notes on Isaiah* (p. 42-48 ; en vue de résoudre certains problèmes en suspens et de corriger la « English Revised Version ») ; K. Galling, *Die Τερπωλή des Alexander Jannäus* (p. 49-62 ; ce terme, employé par Strabon, désignerait un « jardin d'Adonis ») ; J. Hempel, *Pathos und Humor in der israelitischen Erziehung* (p. 63-

81) ; P. Humbert, *Emploi et portée bibliques du verbe yâṣar et de ses dérivés substantifs* (p. 82-88) ; J. Lindblom, *Zur Frage des kanaanäischen Ursprungs des altisraelitischen Prophetismus* (p. 89-104 ; le prophétisme extatique est un phénomène qui se présente sous toutes les latitudes et dans tous les temps ; il n'est donc pas possible de déterminer chronologiquement son origine en Israël ; l'influence cananéenne se limiterait aux deux termes *nâbî'* et *nwyt*, et à la formule : « ainsi parle... ») ; S. Mowinckel, *Rahelstämme und Leastämme* (p. 129-150 ; distinction de date postérieure, née du désir de souligner la prééminence de Juda) ; C. R. North, *The Essence of Idolatry* (p. 151-160) ; L. Rost, *Erwägungen zum israelitischen Brandopfer* (p. 177-183) ; H. H. Rowley, *Qumran, the Essenes and the Zealots* (p. 184-192) ; H. J. Stoebe, *David und Mikal. Überlegungen zur Jugendgeschichte Davids* (p. 224-243). Il n'est pas possible de donner ici la liste complète des contributions. Celles que nous avons citées montrent l'intérêt de ce *Festschrift*.

C. Van Puyvelde.

W. H. Brownlee. *The Text of Habakkuk in the Ancient Commentary from Qumran* (Journal of Biblical Literature, Monograph Series, 11). — Philadelphia, Society of Biblical Literature and Exegesis, 1959 ; in 8, viii-130 p. Dl. 1.50.

Cette étude sur le texte biblique de *Hab.* 1-2 dans le pesher de la grotte 1 de Qumrân s'appuie sur une collation attentive avec le texte massorétique. Dans sa collation M. B. signale et étudie les 136 variantes que présente le texte du rouleau ; il tient compte des restitutions et des lectures proposées par Molin, Elliger, Habermann et Segert. Une analyse des phénomènes observés classe ceux-ci en cinq catégories : 1) traits orthographiques ; 2) variantes d'une certaine importance (chacune est à examiner séparément) ; 3) recension qumrânienne de *Hab.* ? (c'est une recension, mais il ne faut pas dire trop vite que les leçons apparemment « sectariennes » ont été créées de toutes pièces par l'auteur de la recension : plus d'une fois on les retrouve chez d'autres témoins du texte) ; 4) « dual readings », dans le cas où le commentaire donne une autre leçon que le lemme (ces leçons viennent probablement des targums et du texte massorétique ou de son ancêtre) ; 5) le texte de *Hab.* du pesher et celui des manuscrits médiévaux (les coïncidences doivent être attribuées au hasard).

Le travail de M. B. constitue une excellente contribution à la critique textuelle de l'Ancien Testament.

C. Van Puyvelde.

The Manual of Discipline. Translated and annotated with an Introduction by P. Wernberg-Møller (Studies on the Texts of the Desert of Judah, 1). — Leiden, E. J. Brill, 1957 ; in 8, ix-180 p. Fl. 25.

Avec ce volume le P. J. van der Ploeg O. P. inaugure une intéressante collection d'études sur les textes découverts au désert de Juda. Ce premier volume a pour objet le *Manuel de discipline* (1QS) de la secte établie à Qumrân. M. W.-M., professeur à l'université de Manchester, qui s'est déjà distingué par des études de détail publiées dans plusieurs revues scientifiques, nous donne une bonne traduction du *Manuel*, suivie d'un commentaire assez copieux (p. 44-156).

Dans l'introduction il examine les questions de paléographie, d'orthographe et de langue. 1QS aurait été composé dans la première moitié du IIe siècle avant J.-C., à l'usage des Esséniens de l'ancienne époque maccabéenne, qui s'adonnaient à l'étude de la Tôrah et aux spéculations apocalyptiques. La traduction suit le texte édité par Brownlee, corrigé par des conjectures propres ou faites par les

savants modernes. Le commentaire est exclusivement philologique et littéraire. Il examine le sens précis des termes employés, signale les parallèles avec le texte massorétique, le Document de Damas, les apocryphes de l'Ancien Testament et les écrits rabbiniques et juifs, afin de justifier la traduction proposée. Je ne vois pas que M. W.-M. essaie d'identifier certains groupes, comme « les fils des ténèbres » ou « les partisans de Bélial », ou de replacer le *Manuel* dans le cadre de la vie quotidienne de la communauté. C'est sans doute prudence de sa part, car ces deux points soulèveraient des problèmes qui ne sont pas encore près d'être résolus.

Le lecteur regrettera l'absence d'un index des mots hébreux expliqués au cours du commentaire. Pareil index aurait facilité beaucoup la consultation de ce commentaire de valeur.

Il convient de féliciter la maison Brill de l'excellente présentation typographique et de la belle reliure de l'ouvrage. Toutes deux sont dignes des meilleures traditions hollandaises. C. Van Puyvelde.

Le Rouleau de la guerre. Traduit et annoté, avec une introduction, par J. van der Ploeg O. P. (Studies on the Texts of the Desert of Judah, 2). — Leiden, E. J. Brill, 1959 ; in 8, 198 p. Fl. 25.

En traduisant et annotant la « Règle de la Guerre des fils de lumière contre les fils de ténèbres », découverte dans la grotte 1 de Qumrân (1QM), le P. v. d. P. reprend, en les corrigeant et les justifiant avec plus d'ampleur, sa traduction et son étude parues dans la revue *Vetus Testamentum* en 1955. Il note sagement que « le moment d'écrire un commentaire complet, qui puisse donner une réponse définitive ou quasi-définitive aux multiples difficultés que pose la restitution, la traduction et l'interprétation du texte, est encore loin » (p. 2). Difficultés de restitution, parce que le rouleau est mutilé (les fragments de la grotte 4, qui permettront sans doute de faire quelques restitutions, ne sont pas encore publiés). Difficultés de traduction : un coup d'œil sur le commentaire montre combien le sens de certains mots demeure controversé. Le P. v. d. P. discute à ce propos les opinions de ses devanciers : Yadin, Bardke, Gaster, Licht, Carmignac et d'autres ; bien souvent il s'en tient à une traduction qu'il présente comme hypothétique. Difficultés d'interprétation enfin, car celle-ci dépend de la réponse que l'on donne aux problèmes de critique interne posés par le texte de la Règle. Un de ces problèmes est celui de la date de composition : 1QM a-t-il été composé avant l'arrivée des Romains en Judée (63 avant J.-C.) ou après ? Un critère serait la présence d'armes spécifiquement romaines dans l'équipement des fils de lumière. Or, au jugement du P. v. d. P., rien n'indique que l'auteur ait voulu s'inspirer de modèles romains, mais rien non plus ne l'exclut, car « l'art militaire des Séleucides est trop peu connu pour décider du caractère romain ou non romain des armes et des usages militaires » signalés dans l'ouvrage (p. 10). Un autre problème important est celui de son unité littéraire. Par manière d'hypothèse (« dont j'espère qu'elle pourra être confirmée ou contredite par les textes de la grotte 4 », p. 19) le P. v. d. P. propose de distinguer dans la Règle deux couches rédactionnelles. Un écrit apocalyptique, s'inspirant visiblement de Daniel et d'Ézéchiel, aurait été élargi dans la suite par un auteur qui en a fait une « règle » et qui aurait introduit l'idée d'une guerre sainte offensive, idée étrangère à l'Ancien Testament. Le premier écrit serait postérieur à la mort d'Antiochus Épiphane, le « roi du Nord » de *Dan.* 11, 40. Comme Antiochus était mort sans que l'espérance eschatologique de *Dan.* 11, 41-12, 3 se fût réalisée, l'auteur aura voulu donner une nouvelle version des événements futurs. Les Kittim du premier écrit seraient donc (mais pas exclusivement) les guerriers de

l'État séleucide. Quant au second écrit, de date postérieure, rien n'indique que l'auteur ait vu dans les Kittim les Romains, mais rien non plus ne s'y oppose. Un dernier paragraphe est consacré à l'apport théologique de la Règle (p. 25-30). La traduction ne cherche pas à atténuer l'impression de lourdeur de ce livre curieux.

Les lecteurs seront reconnaissants au P. v. d. P. d'avoir mis à leur disposition un commentaire très complet, qui est en ce moment le meilleur guide en la matière.

C. Van Puyvelde.

La Règle de la guerre des Fils de lumière contre les Fils de ténèbres. Texte restauré, traduit et commenté par J. Carmignac. — Paris, Letouzey & Ané, 1958 ; in 8, xx-288 p. Fr. 2500.

Le double avantage que présente cette publication sur celle du P. J. van der Ploeg, recensée ci-dessus, est de donner le texte hébreu de la Règle et de contenir une table des principaux termes hébreux pourvus de quelque explication au cours du commentaire.

M. C. a achevé son travail en 1955, mais avant de donner son manuscrit à l'éditeur, il l'a comparé aux études qui ont paru depuis lors, en particulier celles de Michaud, Delcor, Bardtke, van der Ploeg (dans *Vetus Testamentum*), Vermès, Dupont-Sommer, Burrows, Milik et surtout Yadin. Il regrette, sans doute avec raison, que les savants israélites modernes n'aient pas épuisé la question des rapports de la Règle avec la littérature rabbinique. Lui-même prépare un second tome, qui portera comme sous-titre : *Études philologique, historique et théologique.* En attendant il nous donne, en guise d'introduction au tome premier, le résumé provisoire de ses positions (p. XI-XVI).

Du point de vue littéraire, M. C. se déclare partisan de l'unité du livre : l'auteur de 1QM revient deux fois sur les détails de la manœuvre, selon qu'il veut insister sur les signaux des trompettes ou sur les exhortations appropriées ; de même ses multiples discours sont groupés en deux séries, qui suivent d'abord l'ordre hiérarchique, puis l'ordre chronologique. Explication qui nous paraît un peu spécieuse. Quant au genre littéraire, M. C. le qualifie paradoxalement de « liturgie de la guerre sainte ». Mieux vaut s'en tenir à ce qu'il entend par là : « Cet auteur se préoccupe surtout de faire parfaitement observer les prescriptions de la Loi, d'éviter tout ce qui pourrait offenser Dieu et les anges, de célébrer à tout propos la puissance et la sainteté de Dieu, de ranimer la confiance et le courage des combattants ».

Vu la parenté de vocabulaire, de style, de citations bibliques et de certains thèmes avec la Règle de la Communauté et le Document de Damas, mais surtout avec les Hymnes, M. C. pense que la « Guerre » a été composée par le même auteur que ces livres cités. Celui-ci ne serait autre que le Docteur de Justice lui-même. La composition de la « Guerre » daterait des environs de 110 avant J.-C.

C. Van Puyvelde.

La secte de Qumrân et les origines du christianisme (Recherches bibliques, 4). — Bruges, Desclée de Brouwer, 1959 ; in 8, 244 p.

Le présent volume groupe une dizaine d'études importantes, qui sont l'œuvre d'exégètes pour la plupart spécialisés dans les questions se rapportant aux manuscrits du désert de Juda. Elles furent présentées au *Colloquium biblicum Lovaniense* de 1957.

L'éminent professeur de l'université de Nimègue, le P. J. van der Ploeg ordonne et passe en revue les publications relatives au sujet, parues entre 1952 et 1958 (p. 11-84). Sa bibliographie (p. 68-84) paraît exhaustive. L'étude de G.

LAMBERT, *Une « Genèse apocryphe »* (p. 85-107), donne un aperçu de cet apocryphe, qu'on a tour à tour identifié avec le livre d'Hénoch araméen et avec le livre de Lamech, jusqu'à ce que M. Biberkraut ait réussi à dérouler le précieux document, qui fut publié ensuite par N. Avigad et Y. Yadin (1956). Le P. L. pense que l'auteur de la Genèse apocryphe dépend en partie du Livre des Jubilés. Mlle A. JAUBERT (p. 113-120) résume les conclusions de son livre sur la date de la cène et y ajoute quelques remarques importantes sur la prééminence du dimanche, du mercredi et du vendredi dans le calendrier de Qumrân ; cette prééminence se rattacherait à des traditions juives de Babylonie. M. A. S. VAN DER WOUDE (p. 121-134) s'efforce de débrouiller la question compliquée des deux messies et des deux maîtres de justice, du prêtre impie et de l'homme de mensonge. F. NÖTSCHER, *Voies divines et humaines selon la Bible et Qumrân* (p. 135-148), J. COPPENS, *La piété des psalmistes de Qumrân* (p. 149-161) et D. BARTHÉLEMY, *La sainteté selon la communauté de Qumrân et selon l'Évangile* (p. 203-216) éclairent la spiritualité de la secte. Enfin O. BETZ, *Le ministère cultuel dans la secte de Qumrân* (p. 162-202), J. SCHMITT, *L'organisation de l'Église primitive et Qumrân* (p. 217-231) et L. CERFAUX, *Influence de Qumrân sur le Nouveau Testament* (p. 233-244) étudient les rapports de la secte avec le Nouveau Testament. Ces études marquent une étape dans l'évolution de la question ; elles touchent aux problèmes les plus importants posés par les textes de Qumrân.

C. VAN PUYVELDE.

H. LIETZMANN. *Kleine Schriften.* Bd. I : *Studien zur spätantiken Religionsgeschichte.* Bd. II : *Studien zum Neuen Testament.* Herausgegeben von K. ALAND (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur, 67-68). — Berlin, Akademie-Verlag, 1958 ; 2 vol. in 8, X-487 p., 15 pl. et X-303 p. Mk. 43 et 26, rel. 47 et 30.

Comme on l'a fait pour A. Harnack, M. A. a recueilli les articles de H. Lietzmann, répartis en trois volumes. Le premier est consacré à l'histoire du christianisme antique, le second au Nouveau Testament ; le troisième, qui n'a pas encore paru, sera consacré aux articles sur l'histoire liturgique. Dans ces différents domaines, Lietzmann a été un maître, tant par son érudition que par la pénétration de son esprit et la clarté de ses exposés. Il ne nous est pas possible de donner ici une liste de tous les articles. Signalons ceux qui peuvent surtout intéresser nos lecteurs. L'étude sur la formation du corpus des lettres de saint Augustin (I, p. 260-304) garde toujours sa valeur. L'édition du papyrus de Jéna, qui contient un fragment important de saint Irénée, *Adv. haer.* V, 3-13 (éd. W. W. HARVEY, t. II, p. 326-355) est un modèle du genre (I, p. 367-409). Dans le t. II, l'étude la plus importante est celle qui est consacrée à l'histoire du texte de saint Paul (II, p. 138-159) et la critique pénétrante de l'édition du Nouveau Testament de H. von Soden (II, p. 220-248). Nous serons heureux de voir, dans le troisième volume, les articles qui concernent la liturgie. Car en ce domaine Lietzmann a accompli une œuvre importante.

B. BOTTE.

H. BRAUN. *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus. Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte.* Bd. I : *Das Spätjudentum.* Bd. II : *Die Synoptiker* (Beiträge zur historischen Theologie, 24). — Tübingen, J. C. B. Mohr, 1957 ; 2 vol. in 8, VII-163 et V-154 p. Mk. 36.

Les conceptions rigoristes en matière légale, les exigences imposées par une

eschatologie professant la proximité du royaume messianique et la parénèse morale que l'on rencontre dans les écrits émanés de la secte de Qumrân ont invité M. B. à entreprendre l'étude comparée de ces écrits avec les évangiles synoptiques.

Pour mettre mieux en relief le caractère propre de la doctrine essénienne, il donne, par manière d'introduction, un aperçu sur le traité *Aboth* I-IV, qui représente la position du judaïsme officiel. Du côté de Qumrân il examine alors successivement le Manuel de Discipline, le Commentaire sur Habacuc (la « Guerre » et les « Hymnes » n'avaient pas encore été publiées au moment de son étude), les textes de Philon et de Josèphe concernant les Esséniens, et le Document de Damas. Dans chacun de ces chapitres le plan est rigoureusement le même : l'obéissance à la *Thora* en général, les textes parénétiques pris séparément, l'attitude de l'homme à l'égard de Dieu. La même division tripartite est conservée pour l'étude de la doctrine évangélique. Dans chacune des sections M. B. étudie jusque dans le détail les divers éléments de doctrine et de vocabulaire qui valent d'être notés.

La conclusion est complexe. Il y a eu certainement des contacts entre les deux traditions. Leurs points communs sont très nombreux ; de part et d'autre les exigences de l'eschatologie ont renforcé le sérieux de l'observance de la Loi ; les divers préceptes de la *Thora* présentent des parallèles fréquents (la preuve scripturaire dans la question du mariage est la même des deux côtés ; t. II, p. 111). Cependant les deux mouvements se séparent nettement dans la question de l'attitude de l'homme devant Dieu. La dépendance totale de l'homme à l'égard de Dieu inspire la critique que Jésus fait de la piété légaliste. Jésus combat l'ésotérisme et le juridisme qui dominent chez les Esséniens. Cette différence fondamentale sur le juridisme explique pourquoi la forme littéraire des évangiles diffère totalement de celle des écrits de Qumrân. C. Van Puyvelde.

W. Bauer. *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur.* Fünfte, verbesserte und stark vermehrte Aufl. Lief. 3-9 : διελέγχω-ὠφέλιμος. — Berlin, A. Töpelmann, 1957-58 ; in 4, col. 385-1780. Mk. 7.80 le fasc.

Le premier fascicule de cette nouvelle édition portait la date de 1957. Depuis lors les fascicules se sont suivis sans arrêt et l'ouvrage était terminé en 1958. Il ne s'agit pas cependant d'une simple réimpression. Le texte a été remanié et la documentation complétée. Dans la recension des premiers fascicules (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 24, 1957, 379-380), j'avais calculé que la nouvelle édition aurait une centaine de pages de plus que la précédente. Mes précisions ont été dépassées : il y a exactement 145 pages de plus. Il est impossible de détailler en quoi consistent ces compléments. Le plus souvent il s'agit de notes bibliographiques ou de corrections suggérées parfois par des recenseurs. Ceux qui ont connu la première édition de ce dictionnaire par E. Preuschen, puis la révision faite par M. B. en 1920, peuvent mesurer le chemin parcouru. Sans doute M. B. a pu tirer parti des importantes notices du *Theologisch Wörterbuch* de G. Kittel, qui sont régulièrement citées. Encore fallait-il savoir faire un choix et garder au dictionnaire des proportions normales. M. B. a sagement résisté à la tentation de vouloir trop dire et d'empiéter sur le domaine théologique. Son dictionnaire reste bien un lexique philologique qui donne toute la documentation souhaitable. On ne peut qu'admirer la persévérance et la compétence d'un auteur qui a consacré une quarantaine d'années à perfectionner un instrument de travail indispensable aux biblistes.

B. Botte.

H. Riesenfeld. *The Gospel Tradition and its Beginnings. A Study in the Limits of « Formgeschichte »*. — London, A. R. Mowbray, 1957 ; in 8, 30 p. Sh. 2.6.

La tradition de l'évangile a son origine dans la personne de Jésus et dans la conscience qu'il avait d'être le Messie d'Israël. Jésus n'est pas seulement l'objet de la foi des temps postérieurs, de cette foi qui donna naissance aux traditions orales et écrites le concernant. Il est aussi, en tant que Messie et docteur, l'initiateur d'une tradition autoritative, qu'il a lui-même créée et qu'il a confiée à ses disciples en vue d'être transmise aux hommes qui attendent son retour.

C. Van Puyvelde.

J. Cambier, L. Cerfaux, etc. *La formation des évangiles*. Problème synoptique et Formgeschichte (Recherches bibliques, 2). — Bruges, Desclée de Brouwer, 1957 ; in 8, 222 p. Fr. 150.

Les auteurs qui ont contribué à ce recueil ne prétendent pas dire le dernier mot au sujet de l'éternel problème synoptique. Leur objectif est plus restreint : ils veulent éclairer le problème de plusieurs côtés. Parmi les contributions les plus remarquables, on peut citer celle du P. X. Léon-Dufour sur l'épisode de l'enfant épileptique. L'auteur rejette avec raison les systèmes rigides et s'efforce de reconnaître les vestiges de la tradition jusque dans les œuvres les plus élaborées théologiquement ; il montre qu'on peut encore dire quelque chose de neuf à propos de ce vieux problème.

C. Van Puyvelde.

G. Miegge. *L'Évangile et le mythe dans la pensée de Rudolf Bultmann*. Traduit de l'italien par H. Naef (Bibliothèque théologique). — Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1958 ; in 8, 115 p.

On sait que les essais de R. Bultmann pour « démythiser » le message évangélique sont nés du désir de rendre ce message plus accessible aux esprits de notre temps, habitués à penser d'une manière « scientifique », par opposition à la manière juive, qualifiée de « mythologique ». On connaît l'exemple célèbre de l'univers à trois étages, ciel, terre, enfers, habités respectivement par les anges, les hommes et les démons. De même le kérygme de la mort et de la résurrection du Christ est tributaire d'un langage sacrificiel et de représentations anthropologiques, qui sont devenus quasi lettre morte pour nos contemporains. De toute évidence le message chrétien doit être « démythisé ». Tout prédicateur, soucieux de parler la langue de notre époque, sait bien qu'il ne peut plus présenter le message de la même manière que les apôtres. En cela Bultmann a vu juste. Il a vu juste aussi lorsqu'il prétend qu'il est impossible de faire le tri entre les éléments « mythologiques » et le résidu éventuel, qui ne le serait pas. « Démythiser », c'est en même temps réinterpréter. Dans quel langage ? Bultmann, en homme de son temps, opte résolument pour le langage de la philosophie existentialiste. Deux arguments appuient son option. 1) Le mythe cherche à exprimer la manière dont l'homme se comprend lui-même dans le monde où il est placé ; pour ce motif le mythe doit être interprété non pas cosmologiquement mais anthropologiquement, voire existentiellement ; en d'autres termes, ce qui importe ce n'est pas de savoir ce que sont les choses en elles-mêmes, mais ce qu'elles sont pour moi ; démythiser le message du Nouveau Testament, c'est le réinterpréter du point de vue de l'homme qui le reçoit. 2) D'autre part le Nouveau Testament lui-même invite les chrétiens à faire cette réinterprétation. Pour lui aussi le kérygme n'a de sens que

dans la mesure où l'auditeur s'engage à suivre le Christ, à l'exemple des apôtres ; nous ne savons pas si Jésus a été réellement le Messie ou le Fils de Dieu (car le message ne nous arrive qu'à travers la confession de foi de l'Église primitive), mais cette certitude n'a aucune importance, du moment qu'il est le Messie et le Fils de Dieu pour moi. Tel est le risque de la foi. M. Miegge expose alors, d'après l'exégète Bultmann, comment la communauté de Palestine, saint Paul et saint Jean ont annoncé le kérygme en des termes et des images (des « mythes ») empruntés à leurs milieux respectifs.

La mention de l'interprétation existentialiste soulève immédiatement une objection : le message évangélique se laisserait-il réduire à la philosophie ? Bultmann y a répondu en soulignant toute la distance qui sépare son essai de « démythisation » de la philosophie de Martin Heidegger. Disons en substance que l'essai de Bultmann est orienté vers la rencontre de l'homme avec Dieu, celui de Heidegger vers l'autonomie de l'homme. La rencontre avec Dieu aboutit à reconnaître « l'action de Dieu en Christ », mais surtout à reconnaître que cette révélation « en Christ » est un événement chaque fois actuel (parousie veut dire avant tout « présence »), un appel pressant invitant l'homme à s'engager *hic et nunc*.

Avec M. Miegge on peut reprocher à Bultmann sa notion trop complexe du mythe. Il vaudrait mieux sans doute parler de « prophétie » (O. Cullmann) ou de symboles religieux à travers lesquels l'homme cherche à atteindre le monde surnaturel, symboles que le chrétien n'ose pas changer entièrement sous peine de toucher à l'objet même du message, mais dont il reconnaît d'autre part la valeur relative.

C. Van Puyvelde.

L'Évangile de Jean. Études et problèmes (Recherches bibliques, 3). — Bruges, Desclée de Brouwer, 1958 ; in 8, 258 p. Fr. 195.

La réunion du *Colloquium biblicum Lovaniense* de 1956 a été consacrée aux problèmes relatifs à l'évangile de Jean. Les douze rapports qui y furent présentés ne prétendent pas donner une vue d'ensemble sur tous les problèmes posés aux exégètes de notre temps, car le domaine est trop vaste. Les questions d'introduction ont été quelque peu sacrifiées. En revanche on y trouvera surtout des études doctrinales. Voici les principaux titres.

Ph. H. Menoud, *Les études joanniques de Bultmann à Barrett* (p. 11-40) : important aperçu bibliographique, faisant suite au livre bien connu du même auteur, paru en 1947. M. E. Boismard, *Importance de la critique textuelle pour établir l'origine araméenne du quatrième Évangile* (p. 41-57) : applique la méthode de M. Black à l'évangile de Jean, en s'appuyant surtout sur Tatien et les anciennes versions syriaques. H. van den Bussche, *La structure de Jean I-XI* (p. 61-109) est une étude littéraire. J. Giblet, *Jésus et le « Père »* (p. 111-130). W. Grossouw, *La glorification du Christ* (p. 131-145). L. Cerfaux, *L'Évangile de Jean et le « logion joannique » des Synoptiques* (p. 147-159). I. de la Potterie, *L'impeccabilité du chrétien d'après I Joh. 3, 6-9* (p. 161-171). F. M. Braun, *L'arrière-fond du quatrième Évangile* (p. 179-196). G. Quispel, *L'Évangile de Jean et la Gnose* (p. 197-208). J. Coppens, *Le don de l'Esprit d'après les textes de Qumrân et le quatrième Évangile* (p. 209-223).

Ce remarquable volume s'impose à l'attention des spécialistes, tant par les matières traitées que par la valeur scientifique des rapports qu'il contient.

C. Van Puyvelde.

B. Gärtner. *John 6 and the Jewish Passover* (Coniectanea neotestamentica, 17). — Lund, C. W. K. Gleerup, 1959 ; in 8, 52 p. Kr. 5.

Les événements et le discours rapportés dans *Jo.* 6 (multiplication des pains, marche sur les eaux, discours sur le pain de vie) forment un tout, comme il ressort de l'analyse des textes parallèles de *Mc.-Mt.* Il est probable que *Jo.* a conservé le nombre et l'ordre primitifs des péricopes, ainsi que leur datation (« à l'approche de la pâque », *Jo.* 6, 4) et la localisation du discours (« dans la synagogue de Capharnaum », v. 56). De toute manière ce chapitre 6 se rattache étroitement à la célébration de la pâque dans la liturgie synagogale (lectures de l'Ancien Testament ; haggadah de la pâque). Les parallélismes sont nombreux. Ils se rapportent soit à la typologie (pains sans levain, manne, traversée de la mer Rouge ; pain de la manne, pain présent sur la table ou multiplié par Jésus, pain du Royaume ou pain eucharistique), soit aux éléments formels de la haggadah et du discours du pain de vie, de sorte que M. G. croit pouvoir considérer le discours de *Jo.* 6 comme une haggadah pour la pâque chrétienne. En effet les premiers chrétiens ont dû célébrer la pâque (*Act.* 20, 6 ; *I Cor.* 5 ; homélie pascale de Méliton de Sardes) suivant un rite juif quelque peu modifié, semblable à celui des Juifs de la Palestine et de la Diaspora qui étaient empêchés de se rendre à Jérusalem. C'était un repas pascal sans agneau, mais avec les pains sans levain et les herbes amères, et surtout avec une nouvelle haggadah, la haggadah chrétienne. Tel serait le « milieu » dans lequel il conviendrait de replacer *Jo.* 6. Ce repas pascal chrétien remonterait à la dernière cène, telle que Jésus l'aurait célébrée à la veille de la fête, le 14 Nisan (conformément à la date de *Jo.*), et pour laquelle ni les synoptiques, ni *Jo.* ne signalent la présence de l'agneau pascal.

Les rapprochements entre le discours de Jésus et les textes de la pâque juive signalés par M. G. sont sans doute intéressants ; mais l'auteur va trop loin quand il identifie le discours à une haggadah chrétienne, car il y manque le style caractéristique de la haggadah. C'est pourquoi il est sans doute plus exact de dire que le « milieu » du discours est la pâque juive tout court, que Jésus prend comme point de départ de son enseignement sur le pain de vie.

C. Van Puyvelde.

B. Gärtner. *Die rätselhaften Termini Nazoräer und Iskariot* (Horae Soederblomianae. Travaux publiés par la Société Nathan Söderblom). — Lund, C. W. K. Gleerup, 1957 ; in 8, 68 p. Kr. 5.

L'origine du mot *Nazoraios* est discutée, d'autant plus qu'il ne se trouve pas tel quel dans « les Prophètes » (*Mt.* 2, 23). Selon M. G. il dériverait du verbe *nṣr* (part. *nāṣūr*), qui figure dans *Is.* 42, 6 sv. et 49, 6. Dans la communauté primitive de Palestine, les *Nazoraioi* seraient « les conservés », c.-à-d. le Reste ; d'où la signification messianique de ce mot. Matthieu songerait à la fois à Nazareth et aux textes d'*Is.* 11, 42 et 49. En dehors de Matthieu, le nom de *Nazoraios* est appliqué aux chrétiens par certains textes anciens du *Talmud* et à une secte juive très ancienne par Épiphane ; les écrits de Qumrân appellent le fondateur de leur secte ou le Messie *neṣer* ; enfin les mandéens s'appellent eux-mêmes *Nazoraioi*. Ces faits suggèrent que tous ces mouvements sont d'une manière ou d'une autre apparentés entre eux. Ils confirment en tout cas l'origine palestinienne des mandéens.

Iscariote dérive de la racine *šqr* et signifie « le faux, le trompeur » (opinion de C. C. Torrey). Cette interprétation est confirmée par les paroles du *Ps.* 41, que le Nouveau Testament cite presque chaque fois, explicitement ou implicitement, quand il parle de Judas. C'est en particulier le cas de *Jo.* 13, 18 (le mot hébreu pour « talon » peut signifier aussi « trompeur »), de l'expression « fils de perdition » (*Jo.* 17, 12 ; l'expression est parallèle à celle de « fils de Bélial » dans

les écrits de Qumrân) et du parallélisme entre Judas et la tradition rabbinique concernant Achitophel. C. Van Puyvelde.

J. Héring. *La seconde épître de saint Paul aux Corinthiens* (Commentaire du Nouveau Testament, 8). — Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1958 ; in 8, 115 p. Fr. 8.80.

M. H., professeur émérite de la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg, présente brièvement ses vues sur la IIe épître aux Corinthiens aux p. 11-14 de son commentaire. Les chapitres 10-13 forment la « lettre en larmes », dont il est parlé dans *II Cor.* 2, 4. Le chapitre 9 constitue un billet à part, qui a été emporté à Corinthe par Tite, lorsqu'il est allé organiser la collecte (*II Cor.* 8, 6). Les chapitres 1-8 enfin formeraient une épître complète, de date postérieure à la lettre « en larmes » et au billet. Le commentaire lui-même est concis ; il ne comporte ni excursus, ni longs développements philologiques ou théologiques de nature à l'alourdir. Un appendice traite des différentes conceptions de l'apostolat dans le Nouveau Testament.

C. Van Puyvelde.

J. de Fraine S. J. *Adam et son lignage.* Études sur la notion de « personnalité corporative » dans la Bible (Museum Lessianum, Section biblique, 2). — Bruges, Desclée de Brouwer, 1959 ; in 8, 319 p. Fr. 180.

Avec l'exégète anglais H. H. Rowley, le P. de F. décrit comme suit la notion de « personnalité corporative » : « Un groupe peut être considéré comme exerçant son activité en un seul membre individuel, qui, à ce moment-là, représente ce groupe si complètement qu'il lui devient identique. Grâce à une remarquable fluidité de pensée, on passe très facilement de la communauté à l'individu qui la représente, et de l'individu à la communauté, sans qu'il y ait conscience réfléchie de la transition ». Il l'analyse ensuite et montre comment la manière de penser des Sémites est éloignée des catégories rationnelles des Occidentaux.

Passant alors aux textes, il étudie la notion dans l'Ancien Testament, où il découvre neuf thèmes ou applications concrètes de la « personnalité corporative » : le père de famille et sa maison, l'influence de l'individu pour le bien, l'influence de l'individu pour le mal, l'ancêtre et son lignage, l'influence des pères pour le bien, l'influence des pères pour le mal, l'identité entre un nom de clan et un nom individuel, la personnification concrète du peuple, le « toi » légal. Le chapitre suivant, qui est certainement le plus fouillé, applique la notion aux grandes figures de l'Ancien Testament : Adam, le roi, les prophètes, le Serviteur de Yahvé, le Fils de l'homme, et au « moi » des psaumes. On constate ici combien la notion de personnalité corporative est riche et combien, d'autre part, elle est susceptible d'éclairer nombre de problèmes demeurés en suspens. Enfin, un dernier chapitre, le plus nouveau, cherche à retrouver les neuf thèmes signalés plus haut dans les écrits du Nouveau Testament et applique ensuite la notion étudiée aux rapports du Christ avec son corps mystique.

Les exégètes seront reconnaissants au P. de F. d'avoir donné en ce petit recueil un aperçu complet et critique de toutes les données se rapportant à la « personnalité corporative ». C. Van Puyvelde.

A. Adam. *Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis* (Beiheft zur Zeitschr. für die neutestamentl.

Wissenschaft, 24). — Berlin, A. Töpelmann, 1959 ; in 8, XI-90. p. Mk. 18.

Les *Psaumes de Thomas* ont été publiés par C. R. C. Allberry, *A Manichaean Psalm-Book*, II, Stuttgart 1938. M. A. en donne une nouvelle traduction, qui a été revue par W. Till, et il la fait suivre d'une étude qui montre l'importance de ce texte pour les origines du gnosticisme. Ces psaumes ne sont pas d'origine égyptienne et la version copte repose sur un original araméen. On retrouve des parallèles nombreux dans les écrits mandéens. Un autre document apparenté est l'hymne de la *Perle*, conservé en syriaque et incorporé en grec aux *Actes de Thomas*. Voici l'hypothèse proposée par M. A. Les *Psaumes de Thomas* dans leur forme primitive sont antérieurs au christianisme. Ils ont été mieux conservés par la tradition mandéenne que par le manichéisme. La communauté à laquelle appartenaient ces psaumes est devenue partie de la communauté des Mandéens, mais certains membres sont devenus des disciples de Mani. Il s'agit d'une gnose issue d'un courant de pensée qu'on retrouve dans la Sagesse de Salomon. Le modalisme, le docétisme, la sotériologie sont antérieurs au christianisme. Ce n'est que plus tard que le gnosticisme s'est assimilé la figure de Jésus. Les origines de la gnose ne peuvent guère se dispenser d'hypothèses. Les documents découverts récemment aideront à mieux comprendre son histoire. Mais il restera encore bien des obscurités. Les relations entre le mandéisme et le manichéisme posent aussi un problème. L'hypothèse de M. A. lui donne-t-elle une solution définitive ? Je n'oserais pas le dire. Mais il y a une conclusion de M. A. qui mérite d'être soulignée : dans l'usage des écrits mandéens pour l'explication du Nouveau Testament, il faut procéder avec plus de prudence qu'on ne l'a fait et il faut distinguer par la critique littéraire les diverses couches de ces écrits.

B. Botte.

Papyrus Bodmer V. Nativité de Marie. Publié par M. Testuz. — Coligny-Genève, Bibliothèque Bodmer, 1958 ; in 8, 127 p. et 1 pl. Fr. 18.

Papyrus Bodmer VII-IX. VII : *L'Épître de Jude.* VIII : *Les deux Épîtres de Pierre.* IX : *Les psaumes 33 et 34.* Publié par M. Testuz. — Coligny-Genève, Bibliothèque Bodmer, 1959, in 8, 81 p. et 3 pl.

Les textes publiés dans ces deux fascicules sont tirés d'un même manuscrit qui contient : 1) la Nativité de Marie ; 2) la correspondance apocryphe de saint Paul avec les Corinthiens ; 3) la 11e Ode de Salomon ; 4) Jude ; 5) l'homélie de Méliton sur la Pâque ; 6) un fragment d'hymne ; 7) l'Apologie de Philéas ; 8) les Psaumes 33-34 ; 9) I et II Pierre. Le manuscrit a été acquis, il y a des années, en Égypte et il serait vain d'en rechercher la provenance exacte. Tout ce qu'on peut dire, c'est que la présence d'un mot copte et certaines graphies dénotent un scriptorium copte. Le recueil est partiellement factice et on trouve des traces de plusieurs reliures. Cependant la liaison entre les cinq premières pièces est certaine. L'incertitude commence avec l'Apologie qui est incomplète. M. T. distingue quatre scribes : A (1, 5, 6), B (2, 3, 4, 9), C (7), D (8). Les épîtres de Pierre ont-elles été copiées par le scribe B ? Le fac-similé donné n'est guère convaincant. Il est vrai que certains traits ont été renforcés par une seconde main. Cependant la forme des υ et des η semble différente. Sans doute l'examen de l'ensemble permet-il de corriger cette impression, puisque M. T. se prononce d'une manière catégorique. Quant à la date, l'éditeur propose le IIIe siècle, sauf pour les Psaumes qu'il place au début du IVe.

L'édition diplomatique très soignée permet une étude du texte. M. T. accompagne les trois épîtres catholiques d'un apparat dressé d'après l'édition de Nestle-

Aland. Il serait préférable, je crois, dans pareils cas, de faire une collation sur le *textus receptus*. On verrait mieux la parenté du papyrus avec les anciens onciaux. Il y aurait d'ailleurs quelques corrections à faire à l'apparat. Ainsi τοῦ γράφειν, Jude 3, est la leçon de *S* (*Sinaiticus*) et de Cyrille. Elle n'est donc pas propre à P^{72} (sigle donné au papyrus). De même ἐποπτεύοντες, I Pierre 3, 4, se trouve de première main dans *S*, corrigé de seconde main en ἐποπτεύσαντες. Le scribe est peu habile et ne connaît vraisemblablement le grec que d'une manière imparfaite. Les itacismes sont particulièrement abondants, de même que les haplographies et les à peu près. Il est probable que le scribe a sous les yeux un modèle qui porte des surcharges. Ainsi I Pierre 2, 3 se présente sous cette forme : ει εγευσασθαι επειστευσατε οτι $\overline{\text{χρς}}$ ο $\overline{\text{κς}}$. L'adjectif χρηστός a été transcrit avec l'abréviation du *nomen sacrum*. La proposition prend l'allure d'une profession de foi qui ne s'accorde plus avec le verbe ἐγεύσασθε. De là, probablement, une correction interlinéaire ἐπιστεύσατε, qui a été incorporée au texte. Dans Jude 4, M. T. nous dit que le scribe a biffé la forme erronée νομον (pour μόνον) sans la remplacer par la forme correcte. En fait il l'a remplacée par ημων, qui est inconnu de tous les autres témoins. C'est une fausse correction qui lui a probablement été suggérée par son modèle. Dans l'ensemble, si l'on fait abstraction des fautes qui viennent du copiste ou de son modèle, le nouveau texte ne présente qu'un nombre restreint de leçons propres. Il y en a peu qui ont pour elles l'évidence interne. M. T. se garde d'ailleurs de majorer l'importance du nouveau papyrus et il la place, avec raison, dans l'ancienneté du manuscrit, spécialement pour Jude.

Quant à la Nativité de Marie, notons qu'il s'agit de l'écrit connu sous le nom de Protévangile de Jacques. Il porte comme titre « Nativité de Marie » et comme sous-titre « Apocalypse de Jacques ». Ce nouveau témoin est important, car jusqu'à présent on n'avait pas de manuscrit antérieur au IX^e^ siècle. Le manuscrit comprend les 25 chapitres et met fin à la controverse sur la date de l'ensemble : il n'y a pas lieu de reporter certains morceaux au IV^e^ ou au VI^e^ siècle. Cela n'empêche que l'œuvre est composite ; mais l'agencement des matériaux était un fait accompli au III^e^ siècle. Le texte diffère sensiblement du texte reçu ; mais nombre de leçons se retrouvent dans la tradition manuscrite, notamment dans les fragments syriaques. M. T. n'a pas voulu faire une édition critique. Il édite le texte et le traduit comme il est, en corrigeant en note les fautes évidentes. Il aurait pu noter en 1, 3 (p. 32, l. 3) une omission par saut du même au même. M. T. est obligé d'ajouter un : (et il dit) entre parenthèses, mais le texte reste incohérent. Il est évident que le discours de Joachim commençait par quelque chose comme : « Étant allé (voir) le livre des douze tribus du peuple... » C'est la répétition de δωδεκάφυλον τοῦ λαοῦ qui a causé la perturbation actuelle.

On ne peut que louer l'éditeur du soin qu'il a apporté à son travail. Ses courtes introductions sont un modèle de concision et de clarté. On est étonné de voir qu'il peut, en si peu de pages, dire tout ce qu'il faut pour éclairer le lecteur. Souhaitons qu'il nous révèle de la même manière les autres trésors cachés de la Bibliothèque Bodmer, encore inconnue il y a quelques années. B. Botte.

H. Kesters. *Plaidoyer d'un socratique contre le Phèdre de Platon. XXVI^e^ discours de Thémistius.* Introduction, texte établi et traduit. — Louvain, E. Nauwelaerts, 1959 ; in 8, XVI-295 p. Fr. 290.

En conclusion d'une série d'études publiées pour la plupart en néerlandais depuis les années 1929-1930, M. K. fit paraître un ouvrage d'ensemble intitulé : *Antisthène, De la dialectique. Étude critique et exégétique sur le XXVI^e^ discours de Thémistius*, Louvain 1935 (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 9, 1937, 412-413). Il

visait à établir deux points. Premièrement : « Ce discours réfute certaines thèses fondamentales de la philosophie de Platon (et) il est réfuté à son tour dans d'autres dialogues, ou dans les mêmes dialogues mais dans des parties insérées ou ajoutées par Platon en réponse à cette œuvre. Il s'ensuit que ce discours a été écrit par un contemporain de Platon » (p. 8-9). Ce discours, qui n'est pas un amalgame d'emprunts mais est « merveilleusement charpenté », est tout entier ancien. Thémistius se l'est approprié en lui faisant subir un travail superficiel de réadaptation. « Çà et là il a supprimé ou changé un mot, glosé une locution devenue incompréhensible ; il a changé les noms propres et appliqué ses lois du rythme afin de dissimuler sa fraude » (p. 9). Dans ces perspectives, le XXVI^e discours de Thémistius se révèle d'un intérêt capital, en particulier pour la critique des œuvres de Platon. Il « nous donne la clef du *Phèdre*, du *Clitophon*, du *Protagoras*, des livres V-VII de la *République*, du *Théétète*, sans parler du *Gorgias*, de l'*Euthydème*, du *Ménexène* dont nous y entendons des échos, de l'*Hippias majeur*, du *Sophiste* et du *Philèbe* issus plus tard de ces mêmes polémiques » (p. 13). Deuxièmement : le socratique, adversaire de Platon, véritable auteur de ce discours, est Antisthène. Pour l'établir, « il suffira de démontrer que ce discours s'explique parfaitement comme œuvre d'Antisthène, écrite en réponse au *Phèdre* de Platon » (une fois dégagées les manipulations que lui a fait subir Thémistius). « Cette interprétation doit se justifier par elle-même » (p. 10).

L'ensemble de l'ouvrage, et particulièrement la méthode mise en œuvre pour établir (?) l'attribution à Antisthène, n'a pas manqué de provoquer d'énergiques protestations, entre autres de la part du P. E. DE STRYCKER, *Antisthène ou Thémistius?* dans *Archives de Philosophie* 12 (1936) 475-500. Cette critique détaillée souligne impitoyablement la part excessive que fait M. K. aux hypothèses incontrôlables. Par ailleurs, tout en contestant la méthode, on loue la subtilité d'exégèse et l'érudition prodigieuse de l'auteur. Voir dans le même sens L. ROBIN, dans *Revue des Études grecques* 49 (1936) 315-320.

M. K. nous donne aujourd'hui un nouvel ouvrage de synthèse, dans lequel il réaffirme la première partie de sa thèse : « œuvre anti-platonicienne dont Thémistius ne se serait pas seulement inspiré mais qu'il a utilisée sinon copiée d'un bout à l'autre » (p. 143). L'attribution à Antisthène est mise en veilleuse, sans que M. K. s'explique clairement sur cette reculade. L'ouvrage comporte une étude en deux parties, suivie de l'édition du texte, celle-ci accompagnée d'une traduction française. La première partie (p. 3-143), intitulée « Le débat », présente le discours par rapport aux dialogues de Platon, pour en souligner l'aspect polémique et la structure ancienne. A ce propos M. K. apporte un élément nouveau qu'il juge péremptoire : « L'étude de la littérature médicale du IV^e siècle... nous a prouvé que ce discours et le *Phèdre* se fondent sur une même théorie scientifique et recourent au même analogisme » (p. 142). La deuxième partie (p. 147-208), intitulée « Le discours », vise à dégager la part du faussaire Thémistius, dans le but final de « reconstituer si possible l'original ». Au cours de son analyse, M. K. est amené à répondre aux objections du P. de Strycker ; le plan de sa seconde partie lui est même dicté par les critiques en question. Un exemple montrera qu'il n'a guère changé de méthode. On lui a objecté (*art. cit.*, p. 478) que sa thèse « est inséparablement liée à la chronologie qu'il propose des dialogues de Platon », laquelle ne s'accorde pas avec la chronologie traditionnelle, solidement établie par « l'évidence des faits stylistiques ». M. K. était en effet « contraint de placer le *Protagoras*, une œuvre de jeunesse, après la *République* et le *Phèdre*, derniers ouvrages de la maturité ». M. K. croit aujourd'hui avoir résolu la difficulté : « le *Protagoras* présuppose un *logos protrepticos* qui concorde textuellement avec celui du XXVI^e discours. Mais... il se peut fort bien qu'il ait existé auparavant, vrai-

semblablement dans une version élargie, dont le XXVI^e discours donne le résumé » (p. XII, repris p. 17). C'est aussi hypothétique qu'ingénieux.

Le chapitre où M. K. expose le but et la méthode de son édition (p. 209-217), intitulé fort inexactement « Le texte et son histoire » ou « La recension » (?), est bizarrement inclus dans la seconde partie de son étude et non présenté comme le chapitre préliminaire à l'édition. Celle-ci pourtant a pour objet « le texte de Thémistius » (p. 209) et non la reconstitution problématique de l'original ancien dont M. K. veut prouver l'existence. Pour la tradition manuscrite (heuristique et classement), M. K. se fonde sur les travaux de H. Schenkl qui préparait l'édition critique des discours de Thémistius. Sur les 9 manuscrits connus, tous tardifs (XIV^e-XVI^e siècle), 4 entrent en ligne de compte, les 3 autres étant négligés comme copies directes. Ce sont : *A*, *Milan Ambros. 455* (*I 22 sup.*), début XV^e siècle, où le discours est séparé en deux tronçons (la « protheoria » : 311b-d, f. 14^v-15^r, et le discours proprement dit : 312a-331c, f. 162^r-175^r). Lui est étroitement apparenté : *Λ*, *Paris Nat. gr. 2998*, début XIV^e siècle. La branche *A Λ* est de loin supérieure à l'autre, qui donne un texte remanié et est représentée par *Σ*, *Madrid Nac. 4679* (*N-XLIX*), XIV^e siècle, et *Ψ*, *Salamanque Univ. 232* (*1-2-18*), fin XIV^e siècle. Mais M. K. note que *A* se rapproche de *ΣΨ* pour le début du discours, qui d'ailleurs, dans ces 3 témoins à l'exclusion de *Λ*, fait corps avec le discours précédent. L'éditeur en conclut que le scribe de *A* disposait de deux modèles, l'un apparenté à *ΣΨ* et préféré pour le début du texte (le premier tronçon et peut-être les premières lignes du second), l'autre, apparenté à *Λ* et donc beaucoup meilleur, préféré à partir de 213a ou b.

Le texte est accompagné d'un double apparat. Tout d'abord un apparat critique complet reposant sur la collation personnelle des 4 témoins. On dispose ainsi des éléments nécessaires pour lire le texte de Thémistius sans s'aligner sur les vues de l'éditeur, dont les interventions semblent d'ailleurs modérées. Mais il aurait été commode de numéroter les lignes du texte. Un second apparat, rédigé en fonction du point de vue de l'éditeur, comprend : *a)* citations et concordances textuelles avec des auteurs antérieurs à 380-370 a. C. ; *b)* passages de Platon intervenant dans la polémique ; *c)* lieux parallèles et allusions chez des auteurs du IV^e siècle, contemporains de l'original ; *d)* quelques parallèles de la littérature postérieure à 380-370. Indépendamment de la position particulière de M. K., ces rapprochements sont extrêmement intéressants. Malheureusement, vu l'abondance sans doute, et parce que les principaux sont commentés dans les études précédentes, l'éditeur a dû se contenter de simples références. Les nombreux renvois au premier ouvrage d'ensemble : *Antisthène...*, confirment que M. K. maintient l'essentiel de ses vues.

La traduction est nettement plus « engagée » que le texte. Le lecteur en est honnêtement averti et il est invité à se reporter au second apparat pour la justification. Faite avec la collaboration de M. le chanoine M. Kuppens, cette traduction est en tout cas extrêmement vivante.

L'ouvrage se termine par une bibliographie : manuscrits, éditions, études critiques, et par plusieurs index : général, des noms propres, lexicologique et grammatical, des auteurs.

Signalons enfin que les références manquent parfois d'exactitude ou de précision. Lire partout *de* Strycker et non *De* S. ; *Archives de Philosophie* et non *Année philosophique* (p. 284) ; cette erreur rend plusieurs références incompréhensibles, e. g. p. 7, n. 10 ; p. 17, n. 17 ; et noter que les références à cet article reprennent la pagination du fascicule et non du tome.

Si l'ensemble de la construction de M. K. est peu convaincant en raison de l'échafaudage d'hypothèses sur lequel il repose, on lui saura gré d'avoir publié

ce texte, dont la dernière édition (Dindorf 1832), datant de plus d'un siècle et fort imparfaite, était de surcroît introuvable. Les très nombreux rapprochements qu'il a notés avec la littérature classique présentent par ailleurs un intérêt certain.

F. Petit.

Bibliographia patristica. Internationale patristische Bibliographie. Herausgegeben von W. Schneemelcher. I : *Die Erscheinungen des Jahres 1956.* II : *Die Erscheinungen des Jahres 1957.* — Berlin, W. de Gruyter, 1959 ; 2 vol. in 8, XXVIII-103 et XXX-115 p. Mk. 23 chac.

Ce nouveau répertoire répond à un vœu exprimé à Oxford en 1955 au IIe Congrès de patristique. Cette bibliographie courante doit donner les titres de toutes les études concernant la patristique année par année. La matière est répartie d'une manière systématique en 7 grandes sections, avec des subdivisions : 1) Généralités ; 2) Nouveau Testament (éditions de textes seulement) ; 3) Pères de l'Église classés par ordre alphabétique ; 4) Liturgie ; 5) Conciles et symboles ; 6) Doctrine ; 7) Exégèse des Pères. Chaque article ou chaque ouvrage reçoit un numéro d'ordre. Quand l'ouvrage intéresse plusieurs sections, le nom de l'auteur est répété dans ces différentes sections, avec le numéro d'ordre où il figure à titre principal. Il faut alors se reporter à ce numéro pour avoir le titre et les indications bibliographiques. Une 8e section est ajoutée pour les recensions, avec un no précédé de R. Ce répertoire est précieux et de consultation commode. Puis-je signaler que les indications ne sont pas toujours exactes, ce qui n'est pas sans inconvénient dans ce genre d'ouvrage ? Ainsi t. I, no 853, p. 67 on m'attribue un article sur *Le baptême dans l'Église syriaque* ; lire : *dans l'Église syrienne.* Au t. II, p. 100 (R 156) on m'attribue une recension de G. Tissot, alors qu'elle est signée F. Petit. De plus il faut lire *p. 183 s.* et non *p. 184 s.* Dans le même volume, p. 101 (R 172), on signale une recension de M. Whittaker sur le *Pasteur* d'Hermas sans le nom du recenseur et avec une indication erronée de pages. Lire *p. 380-382* au lieu de *205-224.* M. S. ne peut faire tout le travail lui-même et il est assisté d'une équipe assez nombreuse de collaborateurs. Mais il faudrait qu'il puisse compter sur l'exactitude de ceux-ci. Les quelques erreurs que j'ai trouvées par hasard m'obligent à faire quelques réserves sur celui qui est chargé du dépouillement des RTAM. Je me permets de faire remarquer que le *Bulletin de théologie ancienne et médiévale* ne figure nulle part. On comprend qu'il ne bénéficie pas d'un sigle, parce qu'il ne comporte pas d'articles. Mais il serait à sa place dans les *Bibliographica,* au même titre que les divers bulletins qui paraissent dans des revues. De plus, si l'on veut signaler les recensions, celles d'ouvrages qui ont une portée doctrinale paraissent dans le BTAM et non dans les RTAM. Ces réserves ne m'empêchent nullement d'apprécier le travail fourni par M. S. et son équipe. La liste des sigles est assez éloquente : elle comporte environ 1400 titres de revues qui doivent être dépouillées régulièrement. Souhaitons que l'année 1958 vienne bientôt s'ajouter aux deux précédentes.

B. Botte.

R. Devreesse. *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois.* Fragments tirés des chaînes (Studi e testi, 201). — Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1959 ; in 8, XV-208 p.

Après un article qui demeure fondamental : *Chaînes exégétiques grecques,* dans *Dictionnaire de la Bible, Supplément* I (1928) col. 1084-1233, Mgr D. avait esquissé un travail sur la constitution des chaînes : *Anciens commentateurs grecs de l'Octateuque,* dans *Revue biblique* 44 (1935) 166-191 et 45 (1936) 201-220, 364-384 ; il

nous en donne aujourd'hui un complément. Il ne s'agit pas d'un ouvrage définitif de synthèse, impossible dans l'état actuel des recherches. Mgr D. a simplement voulu réunir tous les fragments — édités déjà ou inédits — sur les livres historiques — non plus seulement l'Octateuque — qu'il a rencontrés au cours de ses explorations à travers les manuscrits. Noter qu'il n'est pas question des florilèges et des gnomologies. Disons tout de suite que cette publication est très utile. Tous ceux qui doivent tenir compte des fragments conservés par les caténistes sauront gré à un spécialiste aussi averti de leur avoir débroussaillé le chemin. Mais il importe de savoir dès l'abord que le travail n'est pas exhaustif et qu'une exploration personnelle des témoins reste indispensable.

Une brève introduction (p. VII-XV) résume l'état actuel de la question sur la formation de ce type de littérature exégétique, la valeur textuelle des citations et la classification des diverses chaînes. La répartition des chaînes en trois types, déjà entrevue avec clairvoyance par H. Achelis qui y recherchait les fragments d'Hippolyte (1897), repose sur les travaux toujours valables de Karo-Lietzmann (1902) et de Rahlfs (1914). Il y aurait eu avantage à présenter d'abord ces trois classes et à traiter séparément et accessoirement des *Eclogae* de Procope, œuvre qui n'est pas une chaîne au sens strict, et de la *Catena Lipsiensis* éditée par Nicéphore (1772), qui est un travail hybride, compilation d'une chaîne de type III et de Procope. De même, les rapports qui existent entre le *Monac. gr. 358*, le *Vat. gr. 1441* de Mai et la traduction latine de C. Klauser est une question secondaire qui ne concerne que Procope et non les chaînes. Sur ce point d'ailleurs, le raisonnement de Mgr D. n'est pas convaincant ; mais la discussion m'entraînerait trop loin. Toujours à propos de cette classification, on s'étonne de ne plus voir nommé dans la famille II le *Matrit. 4673*, cité dans l'article *Chaînes exégétiques*, col. 1099, et l'on se demande, en lisant la note 1 de la p. XI, s'il faut douter de l'appartenance du *Petropol. 124* à la famille I. Le paragraphe qui traite d'un quatrième type est assez obscur (p. XIV-XV) : « type... représenté par un seul manuscrit, le *Coislin 113* ». Mais comment expliquer dès lors l'alinéa suivant sur le *Coislin 8* qui, tout au long du travail, apparaît comme tellement apparenté au précédent qu'un seul sigle suffit pour désigner les deux : *C* (voir l'index des manuscrits cités) ? Il est aussi question d'un *Coislin 1*, dont la place dans la classification générale n'est pas précisée et qui est cité seulement en notes dans le corps de l'ouvrage. Mgr D. énumère ensuite les témoins qu'il a exploités systématiquement. Pour l'Octateuque ce sont : *Bs, Basileensis Bibl. Univ. A. N. III. 13* (*Omont 1*), du type I ; *Br, Barber. gr. 569* (olim *VI. 8*), du type II ; *V, Vat. gr. 746*, du type III et *P, Paris. gr. 128* (olim *Regius 1825*) du même type ; il y ajoute la *Catena Lipsiensis* de Nicéphore et le *Monac. gr. 358* de Procope. Interviennent également certains manuscrits du fonds Coislin : de *Coislin 1* et *113* proviennent certains fragments sur l'Octateuque, mais c'est de *Coislin 8* et *113* que sont tirés tous les fragments sur les 4 livres des Rois. Et je constate, bien que l'introduction soit muette à ce sujet, que le *Sinait. 4*, de classement incertain (type I ou II : voir p. XI, n. 7), est utilisé, mais indirectement (d'après les indications du catalogue de Beneševič) et fournit des fragments de Méliton de Sardes et d'Eusèbe d'Émèse. Remarquer que les manuscrits mis en œuvre par Mgr D. appartiennent aux trois types et non plus seulement à la classe III, la plus exploitée jusqu'ici. L'introduction se termine par la justification du plan adopté dans la présentation des fragments. Mgr D. ne se limite pas aux citations d'un seul auteur mais reprend l'ensemble des sources identifiables des caténistes, qui atteignent le nombre de 45. Ils s'échelonnent de Philon d'Alexandrie († après 54) à Sévère d'Antioche et Olympiodore (début VI^{e} siècle) : critère de datation pour la composition des chaînes. Le *Coislin 8* est le seul témoin d'un fragment

d'Alexandre de Nicée, du X^e siècle. Pour les auteurs les plus importants, les citations sont accompagnées d'un commentaire. Quand il s'agit de morceaux déjà connus par ailleurs, seules les variantes nouvelles sont indiquées ; par exemple pour Philon. Les auteurs principaux sont :

n° 1 : Philon d'Alexandrie, p. 1-21.
n° 10 : Origène, p. 26-52.
n° 16 : Eusèbe d'Émèse, p. 55-103. Édition entièrement nouvelle, celle de E. M. Buytaert (*L'héritage littéraire d'Eusèbe d'Émèse*, Louvain 1949) se révélant trop imparfaite.
n° 23 : Apollinaire de Laodicée, p. 128-154.
n° 43 : Sévère d'Antioche, p. 186-201.

Il faut regretter que Mgr D. n'ait pas précisé nettement dans son introduction pour quels auteurs sa publication est particulièrement enrichissante ; le lecteur doit le découvrir par lui-même. La chose est d'autant moins commode que l'ouvrage est dépourvu de table des matières. Il n'y a que des index (soignés mais de présentation typographique compacte) pour les manuscrits cités, les péricopes expliquées, les noms et choses. Il est impossible de se faire rapidement une idée de l'agencement de la collection.

J'ai dit plus haut que l'enquête de Mgr D. doit être contrôlée et complétée. Il est des auteurs auxquels il s'est particulièrement intéressé : Eusèbe d'Émèse, Sévère d'Antioche, etc. Selon toute vraisemblance, son travail est pour eux pratiquement exhaustif. Mais il en est d'autres pour lesquels on sera moins satisfait, Philon par exemple. Si les fragments édités de ses *Questions et solutions sur la Genèse et l'Exode* ont été commodément rassemblés par R. Marcus, il s'agit là d'un travail de seconde main, où abondent les inexactitudes et omissions de détail, et auquel on ne peut se fier comme le fait Mgr D. (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 21, 1954, 340-341). Disposant personnellement (en microfilm) de quelques pages de l'édition de Nicéphore (p. 316-340), je peux affirmer que Mgr D. a omis d'y repérer au moins 4 fragments : sur *Gen.* 26, 26 ; 26, 29-30 ; 27, 13 et 27, 35. Ces omissions me privent de toute sécurité quand je n'ai pas sous la main les moyens de contrôle. C'est ainsi que je me pose notamment les questions suivantes. Si *V, Vat. gr. 746*, est vraiment de la classe III, classe remarquablement homogène pour le contenu philonien, est-il possible qu'il lui manque 5 fragments (les 4 dont je viens de parler pour Nicéphore, plus *Gen.* 27, 3) attestés par tous les témoins de cette classe que j'ai pu examiner ? Mgr D. ne signale pas une importante étude de H. Lewy (1932), — qu'il a pourtant recensée lui-même dans *Revue biblique* 42 (1933) 136-137, — étude dans laquelle Lewy a publié un fragment nouveau (repris dans Marcus, p. 228, avec une référence fautive : lire 79 et non 59) tiré du *Petropol. 124* (f. 76^v), habituellement classé dans la famille I ; Mgr D., qui a exploré *Bs, Basileensis 1*, du même type, ne signale pas ce fragment ; que faut-il en penser ?

Si je me suis étendue sur le cas de Philon, c'est pour justifier par des exemples concrets les réserves que je crois devoir faire. Mais il s'agit manifestement d'un auteur auquel Mgr D. ne s'est guère intéressé, puisqu'il est même omis dans le travail de 1935-36 dont ceci se présente comme le complément. Il serait injuste de juger l'ensemble de la collection d'après la section consacrée à Philon. Il reste que le *Corpus* publié ici, si précieux qu'il se révèle, est inégal et doit donc être utilisé avec prudence. F. Petit.

G. Strecker. *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 70). — Berlin, Akademie-Verlag, 1958 ; in 8, x-296 p. Mk. 33.50.

Cette étude débute par une histoire de la critique des écrits pseudo-clémentins depuis F. C. Baur jusqu'à nos jours. La question qui se pose est de savoir dans quelle mesure ces écrits représentent le judéo-christianisme. La réponse ne peut pas être simple, car on se trouve en présence non pas d'une œuvre d'une seule venue, mais d'une compilation. M. S. entreprend de faire, par la critique littéraire, l'histoire de cette compilation. La première étape est la reconstitution du *Grundschrift* qui se trouve à la base des *Homélies clémentines* et des *Récognitions*. Mais cet écrit fondamental a lui-même des sources dont la principale est le *Κήρυγμα Πέτρου*. A côté de cette source principale, il faut placer les *'Αναβαθμοὶ 'Ιακώβου* (*AJ II-Quelle*). D'après M. S., le *Κήρυγμα* représente un judéo-christianisme gnostique, tandis que la *AJ II-Quelle* est purement et simplement judéo-chrétienne. Le *Grundschrift* ne peut être antérieur à 220, car il dépend de Bardesane. Il faut le placer entre 220 et 300. Le rédacteur des *Homélies* professe une théologie arienne. M. S. estime qu'il écrit avant Nicée, parce qu'il ne trahit aucune connaissance des discussions sur l'*homoousios*. L'argument ne me paraît pas probant, car le caractère pseudépigraphique de l'ouvrage excluait toute précision anachronique. Quant aux *Récognitions*, elles sont de tendance orthodoxe, à l'exception d'une interpolation eunomienne faite après 378. Telle est, en gros, la position de M. S. Elle est appuyée par une analyse sérieuse des sources et elle concorde partiellement avec les conclusions d'autres critiques, notamment de O. Cullmann. Le caractère gnosticisant du *Κήρυγμα* paraît bien établi. Cependant de telles recherches gardent toujours un caractère conjectural. S'il est relativement facile de reconstituer l'écrit fondamental qui est à la base des *Homélies* et des *Récognitions*, il est bien plus délicat de retrouver la teneur même approximative du *Κήρυγμα*. Signalons un excursus sur les ordinations dans les apocryphes pseudo-clémentins (p. 97-116). B. Botte.

H.-G. Beck. *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Handbuch der Altertumswissenschaft, 12. Abteilung : Byzantinisches Handbuch, 2. Teil, 1). — München, C. H. Beck, 1959 ; in 8, xvi-835 p. Mk. 75.

La *Geschichte der byzantinischen Literatur* de K. Krumbacher est épuisée depuis de longues années et on en souhaitait une réédition mise à jour. En fait l'ancien Krumbacher va être remplacé par plusieurs volumes. Celui-ci se présente comme le premier de la deuxième partie d'un *Byzantinisches Handbuch*. Quel sera le contenu exact des autres volumes, rien de l'indique dans la préface. Quant à celui-ci, le titre en marque la complexité. Voici les grandes divisions de l'ouvrage. La première partie traite de l'organisation de l'Église dans l'empire byzantin : patriarcat, synodes, évêchés, monachisme ; la deuxième partie, de la liturgie et de l'hagiographie ; la troisième, de la théologie byzantine ; la quatrième de l'histoire de la littérature théologique byzantine. Cette dernière partie est la plus importante. Elle est divisée en sept périodes dans lesquelles la matière est répartie suivant un même plan : dogmatique et polémique, ascèse et mystique, homilétique, hagiographie, exégèse, droit canon, poésie liturgique. C'est aussi une division septénaire. On voit les avantages et les inconvénients de cette présentation. Le morcellement de la matière a l'avantage de mettre de l'ordre et de faciliter la lecture. Il a le désavantage de donner lieu à des répétitions (par exemple, le livre III anticipe sur ce qui sera dit au livre IV), et le lecteur est souvent obligé, pour trouver le renseignement qu'il cherche, de se reporter à des chapitres différents. L'ouvrage se présente plus comme un livre de lecture que comme un répertoire à consulter. Cela ne veut pas dire qu'on n'y trouve pas une très riche documentation. J'ai surtout examiné le livre II qui traite de la liturgie.

L'auteur a ici élargi légèrement le cadre historique. Il nous donne un aperçu des divers types de liturgies orientales. Cela peut se justifier, puisque les liturgies de type alexandrin ont été pratiquées dans l'empire byzantin jusqu'aux invasions musulmanes. Mais les liturgies syriennes orientales n'ont été pratiquées que dans l'empire perse et n'ont rien à voir avec l'empire byzantin. Mais ne nous plaignons pas d'avoir trop. M. B. s'est efforcé de nous donner une bibliographie complète. Ici aussi je crois qu'il a été trop généreux. Abondance de biens ne nuit pas ; mais on aurait pu éliminer des articles de vulgarisation qui n'apportent rien de neuf ou les ouvrages qui sont périmés. Évidemment l'auteur ne peut pas avoir lu tous les ouvrages qu'il cite. Il conviendrait au moins de signaler ceux de première importance pour orienter le lecteur. Par exemple, pour l'anaphore de Der Balyzeh, (p. 241), l'édition de C. H. Roberts et B. Capelle dispense de recourir aux éditions précédentes qui sont incomplètes et pratiquement inutilisables. Il y a peu d'omissions notables. Dans la section consacrée aux livres liturgiques byzantins, on s'étonne de ne pas voir figurer l'*Hirmologion*, le *Sticherarion*, le *Prophetologion*, dont des éditions sont en cours dans les *Monumenta musicae byzantinae*. Sauf distraction de ma part, il n'y a aucune référence à cette collection dans la bibliographie. Pour les liturgies syriennes orientales (p. 238), il faudrait citer, à côté de l'édition de Rome 1767 (767 est une coquille), celle de Mossoul 1900. Pour l'Eucologe, le plus ancien manuscrit est signalé comme *Barberinus III, 55* (p. 246). Le même manuscrit est cité p. 242 comme *Barberini 336*. C'est cette dernière cote qui est employée actuellement. Je ne vois pas signalée l'analyse détaillée de ce manuscrit publiée par A. Strittmatter dans *Ephemerides liturgicae* 47 (1933) 329-367, qui donne le contenu exact de l'eucologe et les références à toutes les parties qui ont été publiées. Pour la liturgie de saint Jean Chrysostome, M. B. ne pouvait se référer à l'article du P. A. Raes, *L'authenticité de la liturgie byzantine de saint Jean Chrysostome*, dans *Orientalia christ. period.* 24 (1958) 5-16 ; mais il aurait dû citer H. Engberding, *Die syrische Anaphora der zwölf Apostel und ihre Paralleltexte*, dans *Oriens christianus*, série III, 12 (1938) 213-247, qui a relevé la parenté entre la liturgie syriaque des Douze apôtres et l'anaphore de saint Jean Chrysostome. Une lacune plus considérable est que, à propos de l'hymnographie byzantine, rien ne soit dit de la musique. Sans doute la musique sera-t-elle placée dans un autre volume, avec les sciences et les arts. Mais il est difficile de séparer poésie et musique dans la liturgie byzantine. Pour le problème de l'épiclèse, il faut se reporter à la partie qui traite de la *Dogmengeschichte* (bibliographie abondante p. 321-322). Malgré quelques lacunes, l'ouvrage de M. B. est un instrument de travail précieux qui contient une très riche documentation.

B. Botte.

A. Latreille, E. Delaruelle, J.-R. Palanque. *Histoire du catholicisme en France.* I : *Des origines à la chrétienté médiévale.* — Paris, Éditions Spes, 1957 ; in 8, 351 p. Fr. 1000.

Le titre est clair : il ne s'agit ni d'une histoire religieuse de la France qui décrirait les activités de toutes les confessions, ni d'une histoire de l'Église catholique en France qui s'attacherait particulièrement à l'institution, moins encore d'une histoire de l'Église gallicane, mais de toutes les formes du catholicisme français : doctrines, liturgies, spiritualités, art, littérature, influences économiques, mouvements sociaux.

M. Latreille, professeur à l'Université de Lyon, dirige l'œuvre à laquelle il collaborera. M. Palanque, professeur à l'Université d'Aix-en-Provence, spécialiste ès romanités, et M. Delaruelle, de l'Institut catholique de Toulouse, à qui rien de médiéval n'est étranger, se partagent ce volume.

A propos de la première étape de la « renaissance » carolingienne, M. Delaruelle dit ceci : il n'y était pas « question de pensée originale, ni même d'assembler une documentation encyclopédique, mais de mettre à la disposition d'un public aussi étendu que possible les manuels essentiels » (p. 194). Je dirais volontiers le contraire de ce tome I : il n'est pas un manuel ni quelque encyclopédie, mais un cours supérieurement donné, où la pensée personnelle abonde. M. Delaruelle a des rapprochements suggestifs : Charlemagne, plus un autre roi Josias qu'un autre Constantin ; le messe privée, expression d'une société qui s'émiette ; le Xe siècle, sa civilisation du mâle et du guerrier, sa religion expressioniste et quasi magique ; Cluny tête de pont de Rome en Occident, sa civilisation de la liturgie, etc.

Une courte bibliographie clôt chaque chapitre. Peut-être le lecteur gagnerait-il à y voir figurer quelques anthologies, comme ce recueil de textes sur l'*An mille* publié chez Gallimard en 1947.

Les trois cartes sont utiles. Chicanerai-je autour de celle de la Gaule romaine et de ses évêchés au Ve siècle ? Certains noms n'y figurent pas : passe pour le mystérieux Thorame et l'éphémère Castellane, mais Cimiez et Vence, alors qu'on y lit Eauze et Couserans ? On y lit aussi Martigny. Mais le vieil Octodurum n'était-il pas déjà transféré à Sion ? Harlebake (p. 291) est Harlebeek ; p. 307 « maréchal » et « gonfalonier » doivent être intervertis ; enfin il ne faudrait pas trop se fier à la toponymie pour affirmer le caractère « essentiellement français » des premiers Templiers (p. 307) : il y a des Beaufort et des Belmont hors de France.

Ce premier tome est un enseignement pour tous, même pour ceux qui, déjà, savent.

O. Heusers.

S. Aurelii Augustini *De utilitate ieiunii*. A Text with a Translation Introduction and Commentary by S. D. Ruegg. A Dissertation (Catholic University of America, Patristic Studies, 85). — Washington, Catholic University of America Press, 1951 ; in 8, xvii-130 p. Dl. 1.50.

Le texte du *De utilitate ieiunii* ne nous est connu que par les éditions imprimées, dont la première est celle d'Amerbach. M. R. le réédite en tenant compte des leçons du manuscrit fragmentaire (sections 1-3) *Vat. lat. 5758*, le seul qu'il en ait découvert. Pour les sections 3-13 il fait un choix judicieux entre les conjectures des éditions, tout en s'appuyant surtout sur celle des Mauristes. Il date le *tractatus* (un sermon) des années 411-412. Son authenticité, qui ne fait pas de doute, est établie grâce à une étude des citations scripturaires et de la langue et du style (dans ce dernier paragraphe M. R. suit la méthode statistique). Le commentaire signale surtout les passages parallèles des sermons de saint Augustin.

C. Van Puyvelde.

Favonii Evlogii *Disputatio de Somnio Scipionis*. Édition et traduction de R.-E. Van Weddingen (Collection Latomus, 27). — Bruxelles, Latomus, 1957 ; in 8, 71 p. Fr. 120.

Favonius Eulogius est selon toute vraisemblance à identifier avec le personnage que saint Augustin, dans une brève allusion du *De cura pro mortuis gerenda*, fait connaître comme un de ses anciens élèves, rhéteur municipal à Carthage où il enseigne Cicéron. Sa *Disputatio de Somnio Scipionis* a l'allure d'un « syllabus » de cours, où le texte de base est simplement matière à érudition. En fait, « Favonius ne s'intéresse qu'à deux questions précises : pourquoi Cicéron a-t-il considéré

l'âge de cinquante-six ans (7 × 8) comme parfait ? et : en quoi consiste l'harmonie des sphères ? » (p. 6). L'œuvre « s'inscrit dans le mouvement de restauration des œuvres classiques entrepris à la fin du IVe siècle par les païens lettrés ». D'un contemporain du même bord, Macrobe, on possède un commentaire sur le même sujet, mais plus ample, reprenant la plupart des points traités par Cicéron, et nettement supérieur à tous égards. Comparant rapidement les deux œuvres, M. Van W. conclut, pour des raisons fort plausibles, à l'antériorité de l'écrit de Favonius, qu'il situe entre 390 et 410 environ. Macrobe, déçu du caractère scolaire et de l'indigence générale du travail de son devancier, aurait repris le sujet pour l'amplifier et l'améliorer. M. Van W. souligne avec raison le ton païen de l'ouvrage. Le seul fait d'avoir été l'élève de saint Augustin, d'ailleurs à une époque où ce dernier n'était pas encore converti, n'est évidemment pas suffisant pour ranger Favonius parmi les chrétiens comme on l'a fait parfois. M. Van W. ne porte pas son auteur aux nues : « maladresse à suivre dans ses moindres méandres une pensée confuse et entortillée », « vocabulaire... à la fois plus technique et moins propre (que celui de Macrobe) », « œuvre sans portée, sans élan » ; j'en passe. Il précise cependant avec justesse l'intérêt de son entreprise : « donner au commentaire de Favonius sa place dans la tradition arithmologique et musicale antique » (p. 10).

Le texte nous est transmis par un seul manuscrit, provenant de la riche bibliothèque constituée au XIe siècle par l'abbé Olbert de Gembloux : *Bruxelles Bibl. royale 10078-10095* (exactement *10080*), f. 25r-31r, du XIe siècle, en caroline. A en juger par l'apparat, c'est un témoin médiocre. Le scribe ne devait pas comprendre grand-chose à ce qu'il transcrivait. Mais les fautes sont purement mécaniques et la tradition ne semble pas viciée par de pseudo-corrections intentionnelles.

L'édition nouvelle repose sur un examen minutieux de ce manuscrit et des éditions antérieures (énumérées p. 9-10). L'éditeur a réduit son apparat — dont on louera la parfaite lisibilité — aux leçons « significatives pour l'établissement du texte », en faisant bien entendu une large part aux conjectures utiles proposées avant lui. Dans le texte même, l'emploi de l'italique et de divers signes critiques avertit commodément le lecteur que la leçon adoptée s'écarte de celle du manuscrit. Le texte est établi selon une technique philologique sans défaut.

La traduction a de grandes qualités, en tout premier lieu la clarté, essentielle dans ce genre de texte. Mais elle amplifie parfois l'original sans grande utilité. Ainsi p. 1, l. 5 : *uidelicet scite significans* est rendu : « Je croirais volontiers qu'il a donné à entendre ⟨par là⟩, non sans esprit ». C'est tout de même un peu long.

Les points difficiles, certaines divergences avec Macrobe, ou les bévues imputables à Favonius lui-même, sont signalés par de brèves notes. Mais il ne s'agit nullement d'un commentaire, qui devrait faire appel aux sources et parallèles. Pour les sources, M. Van W. se contente d'indiquer la référence précise des seuls auteurs que Favonius mentionne explicitement. Pour les parallèles autres que ceux de Macrobe, trois notes en tout (dont une dans l'introduction) invoquent des passages de Martianus Capella, *De nupt. Philologiae et Mercurii* VII (éd. Dick), une autre signale le *De die nat.* de Censorinus (éd. Hultsch), « dont l'exposé ressemble fort à celui de Favonius et représente le plus fidèlement... la tradition varronienne » (p. 42, n. 1). M. Van W. n'a donc manifestement en vue ici que la publication du texte, établi et traduit, « première et indispensable démarche » (p. 10), annonciatrice sans doute de travaux ultérieurs qui, s'ils sont menés avec la même maîtrise, seront très favorablement accueillis des spécialistes. L'édition se termine par de bons index ; ils seraient de maniement plus commode s'ils renvoyaient à la page et à la ligne.

F. Petit.

Initia carminum ac versuum Medii Aevi posterioris Latinorum. Alphabetisches Verzeichnis der Versanfänge mittellateinischer Dichtungen. Unter Benutzung der Vorarbeiten A. Hilkas bearbeitet von H. Walther (Carmina Medii Aevi posterioris Latina, 1). — Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959 ; in 8, xv-1186 p. Mk. 118.

On sait quels services a déjà rendus le *Repertorium hymnologicum* de U. Chevalier. Mais ce recueil ne contient, au moins en principe, que les hymnes liturgiques. Depuis 1930, la *Gesellschaft der Wissenschaften* avait commencé un répertoire analogue pour les poésies du bas moyen âge, sur la proposition du romaniste A. Hilka, mort en 1938. C'est à M. W. qu'est revenue la tâche de mettre en œuvre les matériaux accumulés durant plus d'un quart de siècle. Le répertoire diffère de celui de Chevalier sur deux points : il ne se borne pas aux poésies religieuses, et il est par là plus large que le *Repertorium* ; il se limite approximativement à la période qui va de 1000 à 1500, et par là il a un objectif plus limité. Pour une partie cependant les deux ouvrages se recoupent ou du moins devraient se recouper. Car dans ces cas, quand M. W. n'a rien qui complète la documentation de Chevalier, il omet l'incipit de la poésie. C'est une solution très sage, car cela aurait grossi inutilement le volume. Mais les usagers doivent être prévenus que, lorsqu'il s'agit d'une poésie liturgique, ils ne sont pas dispensés de recourir à Chevalier. Ainsi allégée de ce qui se trouve chez ce dernier, la liste de M. W. comprend 21.254 *initia*. Il ne s'agit pas seulement de pièces éditées. Beaucoup sont encore inédites et la référence est donnée aux manuscrits qui les contiennent. Il est inutile d'insister sur l'utilité de ce répertoire, surtout pour ceux qui dépouillent les manuscrits médiévaux. Il faut attirer l'attention sur le *Namen- und Sachregister* (p. 1151-1186). On y trouve non seulement les auteurs, avec les numéros correspondants du répertoire, mais aussi l'indication des principaux sujets traités dans ces poésies ; par exemple, les sept arts libéraux (s. v. *artibus*), l'avarice, saint Benoît et les bénédictins, la mysogynie, la musique, etc., et aussi les titres (par ex., il y a une bonne trentaine d'ouvrages qui portent le titre de *Speculum* (*animae, ecclesiae*, etc.). On voit tout le parti qu'on peut tirer de cet index systématique. M. W. se rend parfaitement compte que son répertoire ne peut pas être complet et que le dépouillement de la littérature manuscrite y ajoutera de nouveaux incipit, et il rappelle que le *Repertorium* de Chevalier, avec ses suppléments, a mis de longues années à paraître. Je crois cependant que le nouveau recueil a été composé avec plus de méthode, et je ne pense pas qu'il soit condamné à bref délai à publier des suppléments qui soient à peu près aussi considérables que l'œuvre primitive. En tout cas, tel qu'il est, ce recueil d'*initia* est un instrument de travail qui doit se trouver dans toutes les bibliothèques de médiévistes. B. Botte.

Liber commicus. T. II. Edición crítica por J. Pérez de Urbel O. S. B. y A. Gonzâlez y Ruiz-Zorilla (Monumenta Hispaniae sacra, Serie litúrgica, 3 ; Escuela de estudios medievales, Textos, 28). — Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 1955 ; in 8, p. 355-778. Pes. 130.

Avec ce volume se termine l'édition du *Liber commicus*, dont nous avons déjà recensé le premier volume (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 20, 1953, 350-351). Signalons les appendices publiés p. 703-738 : 1) Prologue de l'abbé Pierre; 2) Liste des prophètes et des apôtres ; 3) Notice sur les apôtres et les martyrs; 4) Notes liturgiques ; 5) Défense de la liturgie mozarabe ; 6) Exposition de

l'oraison dominicale ; 7) Oraison après le *Gloria in excelsis* ; 8) Fragment d'évangéliaire de Saint-Vincent de Tolède ; 9) Office de saint Genesius. Pour savoir de quels manuscrits sont extraites ces pièces, il faut se reporter au t. I, p. CXXXIX-CL, ce qui n'est guère commode. Il est inutile de souligner l'intérêt que présente cette édition pour l'étude de la liturgie mozarabe. On notera que, pour les messes *de cotidiano*, il y a un profond désaccord entre les manuscrits. On se trouve évidemment devant des traditions locales différentes. B. BOTTE.

G. R. C. DAVIS. *Medieval Cartularies of Great Britain. A Short Catalogue.* — London, Longmans, 1958 ; in 8, XIX-182 p.

M. D. s'est donné pour tâche de dresser un catalogue des cartulaires de Grande-Bretagne antérieurs à la Réforme et pour autant qu'ils lui aient survécu, existant encore ou non de nos jours.

Après quelques pages sur la nature et le but de son travail, M. D. signale et décrit, en ordre alphabétique, dans une première partie, les cartulaires des maisons religieuses (incluant évêchés, cathédrales, collégiales, paroisses, collèges, hôpitaux et maisons d'ordres militaires) d'Angleterre et du Pays de Galles d'abord, d'Écosse ensuite ; dans une seconde partie, ceux des institutions séculières. Il a ainsi groupé, grâce à de laborieuses recherches, quelques 1344 manuscrits, dont il note chaque fois la provenance, les auteurs, la composition et d'autres traits caractéristiques. De ce catalogue, il a réussi à faire bien plus qu'une sèche nomenclature. C'est tout un aspect de l'histoire médiévale de la Grande-Bretagne qui revit. G. MICHIELS.

J. RAMACKERS. *Papsturkunden in Frankreich.* Neue Folge, Bd. VI : *Orléanais* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philol.-hist. Kl., 3. Folge, 41). — Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1958 ; in 8, 278 p. Mk. 30.

Poursuivant son important et précieux travail de publication des documents pontificaux en France, M. R. s'arrête dans le présent volume à l'Orléanais, entendant par là la région que constituèrent les anciens diocèses d'Orléans et de Chartres. Outre les deux évêchés et les écoles capitulaires y annexées, l'Orléanais a compté de nombreuses maisons religieuses et la célèbre école claustrale de Fleury. Dès le X^e^ siècle ces institutions entretinrent des relations suivies avec la papauté, qui deviendront encore plus étroites aux deux siècles suivants.

Pour constituer ce recueil de 211 documents, M. R. a fouillé les fonds d'archives et les bibliothèques principales du Loiret (Orléans), d'Eure-et-Loir (Chartres, Châteaudun, Dreux, Nogent-le-Rotrou) et du Loir-et-Cher (Blois, Vendôme), ainsi que quelques autres fonds. Un index détaillé des destinataires augmente encore la valeur de ce recueil. G. MICHIELS.

G. VAJDA. *L'amour de Dieu dans la théologie juive du moyen âge* (Études de philosophie médiévale, 46). — Paris, J. Vrin, 1957 ; in 8, 309 p. Fr. 2100.

La prière liturgique la plus importante des Juifs, le *Shema Israel*, a pour thème principal l'amour mutuel de Dieu et de son peuple. Cet amour mutuel est sans aucun doute le trait le plus caractéristique de la spiritualité juive dans l'antiquité comme au moyen âge.

L'enquête menée par M. V. à travers la tradition littéraire d'Israël à partir des environs de l'année 500 (clôture du *Talmud*) jusqu'en 1492 (expulsion des Juifs d'Espagne) veut répondre aux questions suivantes : quelle est l'essence de

l'amour de Dieu pour son peuple et de l'amour du peuple pour Dieu ? Quelles en sont les manifestations ? Quel en est le rôle dans la pensée religieuse et dans la spiritualité d'un peuple qui a connu tant de vicissitudes au cours du moyen âge ?

La tâche n'est pas aisée, car la littérature étudiée par M. V. est immense et difficile à lire et à interpréter ; sa connaissance exige une préparation très spéciale. Aussi cette étude rendra-t-elle un grand service aux médiévistes.

L'enquête part de la Bible, qui fournit les données essentielles. Les textes liturgiques retiennent davantage l'attention, ainsi que les textes épars du *Talmud* et des *Midrashim*. Vers 500 apparaissent deux genres littéraires nouveaux : les textes législatifs des « six cent treize préceptes » et les textes poétiques, appelés *piyyutim*. A partir du XI[e] siècle les philosophes et les théologiens reconsidèrent les aspects de la Bible et de la littérature rabbinique et traitent de l'amour mystique, de l'amour cosmique et de l'amour intellectuel, ainsi que des distinctions aristotéliciennes touchant l'amour et l'amitié. D'autres sources sont : les commentaires bibliques et talmudiques de Saadia, d'Abraham ibn Ezra, de Levi ben Gerson, de Maïmonide et de bien d'autres, parmi lesquels les Karaïtes ; la prédication et les traités de spiritualité, dont le très beau *Devoirs des cœurs* de Bahya ibn Paquda ; enfin la kabbale, « dont les vues théosophiques prolongent ou sous-tendent une pensée qui n'a rien de kabbalistique par elle-même ».

La principale conclusion est que l'amour de Dieu pour son peuple se confond avec l'élection de celui-ci. D'autre part l'amour d'Israël pour Dieu est un commandement, ou plus exactement une règle imposée par Dieu, mais librement acceptée par l'homme. Cet amour est vécu et accompli dans un esprit d'obéissance joyeuse. Joie du croyant, à laquelle répond d'autre part celle de Dieu, qui se complaît dans ses créatures, mais surtout dans son peuple d'Israël. Dans cet amour de la part de Dieu il est le plus souvent difficile de distinguer l'aspect individuel et l'aspect collectif. Le premier apparaît surtout chez les auteurs à tendance philosophique.

C. Van Puyvelde.

Wilhelmi Malmesbiriensis Monachi *Historia Novella. The Historia Novella* by William of Malmesbury. Translated from the Latin with Introduction and Notes by K. R. Potter (Medieval Texts). — Edinburgh, Th. Nelson, 1955 ; in 8, xliii-162 p. Sh. 20.

L'*Historia novella* de Guillaume de Malmesbury est un complément inachevé de ses *Gesta Regum Anglorum*, composé à partir de 1140 et qui va de 1125 à 1142. Elle s'occupe surtout du roi Étienne de Blois († 1154). Elle est donc un précieux complément des *Gesta Stephani* récemment réédités par le même M. P. (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 25, 1958, p. 168).

Comme pour les *Gesta Stephani*, c'est M. R. A. B. Mynors qui a fourni à M. P. le texte, emprunté aux manuscrits de l'*Historia novella*. Ce texte, décrit aux p. XXXVIII-XLIII par M. Mynors, est accompagné des variantes les plus notables et de la traduction anglaise de M. P.

M. Cappuyns.

Lambertus de Legia. *De vita, translatione, inventione ac miraculis sancti Matthiae apostoli libri quinque*. Eingeleitet und herausgegeben von R. M. Kloos (Trierer theologische Studien ,8). — Trier, Paulinus-Verlag, 1958 ; in 8, 214 p. et 2 pl.

Dans un premier chapitre M. K. a rassemblé quelques notes biographiques sur Lambert de Liège qui, dès sa jeunesse, aurait quitté sa ville natale pour

s'établir à Trèves. Devenu moine de Saint-Mathias, il se fit l'hagiographe du patron de son monastère, rédigeant entre 1183 et 1186 une longue *Vita* rythmée (2712 vers) et une *Vita* en prose.

Avant de présenter l'œuvre de Lambert, M. K. se livre à une étude critique de la translation et des inventions successives des reliques de saint Mathias, telles qu'elles sont rapportées dans un écrit anonyme du deuxième quart du XII^e siècle (*Trèves Priesterseminar 98*), utilisé par Lambert.

Au chapitre 3 sont exposés avec beaucoup de détails l'origine de l'œuvre hagiographique de Lambert, les modèles suivis, les *topoi* mis en œuvre, la part historique et légendaire, le niveau des connaissances de l'auteur, les composantes historiques des miracles rapportés et la conception du monde qui s'en dégage.

D'après le ch. 4 ce poème hagiographique est construit selon les meilleures règles convenant à son genre littéraire.

Au chapitre 5 est éditée cette *Vita* rythmée d'après l'unique manuscrit conservé (*Trèves Stadtbibl. 1375/23*, f. 1-40 ; cf. M. Coens, *Catalogus cod. hag. lat. Bibl. civ. Treverensis*, dans *Anal. Bolland.* 52, 1934, 257). En annexe M. K. présente et édite également la *Vita S. Matthiae* en prose par Lambert, ainsi qu'une recension métrique d'un miracle accompli par saint Mathias à Magdebourg sous l'évêque Gero, dont le moine de Trèves pourrait aussi être l'auteur.

Outre les précisions qu'apporte ce travail sur le genre hagiographique, spécialement celui des *miracula*, il projette aussi des lumières sur les relations de sainte Hélène avec Trèves. G. Michiels.

Arnulfi Aurelianensis *Glosule super Lucanum*. Edidit B. M. Marti (Papers and Monographs of the American Academy in Rome, 18). — American Academy in Rome, 1958 ; in 8, lxxviii-599 p.

Les écoles d'Orléans jouissaient au XII^e siècle d'une grande renommée. Un de leurs grands maîtres fut Arnulphe dit le Roux. L'*American Academy* de Rome édite ses *Glosule super Lucanum*, datant de la fin du XII^e siècle. S'appuyant sur ses prédécesseurs, Arnulphe ne manque pas pour autant d'originalité ; il est assez sûr de lui-même pour écarter les explications qui ne lui plaisent pas. On ne peut retrouver ses sources, bien que d'autres commentateurs de Lucain soient connus. On lui trouve des ressemblances avec le Commentaire sur Boèce de Guillaume de Conches. Quant à l'influence exercée, elle est manifeste sur les *Faits des Romains*. Une des gloses semble aussi expliquer un des passages difficiles du 7^e chant de l'Enfer de Dante. Sept manuscrits ont servi à l'établissement du texte, tous des XII^e-XIII^e siècles ; les principaux en sont : *Vienne Nat. 130*, *Londres Brit. Mus. Harl. 6502* et *Clm 14688*. Un bon index termine le volume (p. 531-599). A. Boon.

R. Vaughan. *Matthew Paris* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, New Series, 6). — Cambridge, University Press, 1958 ; in 8, xiii-288 p. et 21 pl. Sh. 42.

Si ici-bas les occasions de mauvaise humeur n'ont pas manqué au moine de St. Albans, il aurait tort de ne pas se croire un auteur heureux. Voici cette année sept siècles qu'il est mort, et ses quatre principaux ouvrages, ses *Chronica majora*, le résumé qu'il en donne dans son *Historia Anglorum*, ses *Flores historiarum* continués après Roger Wendover, son *Abbreviatio Chronicorum*, nous en possédons toujours les autographes. Et son nom n'est pas près de s'effacer de la mémoire des bons écoliers de la grande Ile.

C'est à relier entre eux ces différents ouvrages, à dégager la filiation de leurs manuscrits, à chercher à leur fixer une source commune, ou plus exactement un point de départ commun à Roger Wendover et à Matthieu, que M. V. consacre tout d'abord son étude.

Matthieu Paris fut une personnalité curieuse, dans les deux sens du mot. Artiste, il enlumine lui-même sa *Vie de saint Auban* (très insulaire, il sait le français) et c'est en visuel qu'il écrit. Il est curieux comme un journaliste : il n'est prince ni prélat, chevalier ni Arménien, Juif ou « cahorsin » passant par son célèbre monastère qu'il ne note tout ce qu'il en apprend. Tout passionné qu'il soit (les étrangers et les Mendiants le font bouillir), c'est un esprit indépendant et plus indépendant qu'impartial. Qu'il s'essaie à la cartographie ou s'intéresse à l'héraldique, c'est en peintre qu'il le fait ; peut-être même son goût des sciences naturelles obéit-il à cette inclination.

Mais il est le chroniqueur né, le raconteur abondant ; sa verve le fait saillir sur la grisaille de ses collègues ennuyeux comme la pluie anglaise. Il faut le lire, l'écouter, contant les manigances des moines de Saint-Alban pour imposer une sorte de *Magna Carta* à leur abbé (un prêté pour un rendu, car l'influence de la Règle bénédictine sur les institutions du royaume n'est pas une imagination).

Historien, il ne l'est pas. Ses *Vitae Offarum* sont d'un médiocre hagiographe. Que lui manquait-il ? Quelque profondeur, un peu plus de savoir... Mais aussi qu'eût-il décrit d'important ? Son ami Henri III eut un règne banal jusqu'au jour où ses barons se révoltèrent. Matthieu Paris se serait-il haussé à écrire alors ce paragraphe de l'histoire institutionnelle de l'Angleterre ? Comment le savoir ? Il n'était plus.

Vingt et une pages de dessins et de reproductions de manuscrits prouvent les dons variés du fameux chroniqueur. Tout le livre de M. V. témoigne du même soin précis que mettait Matthieu à corriger le travail de ses scribes et à se compléter lui-même.

O. Heusers.

R. De Simone. *Tre anni decisivi di storia valdese*. Missioni, repressione e tolleranza nelle Valli Piemontesi dal 1559 al 1561 (Analecta Gregoriana, 97). — Romae, Pont. Universitas Gregoriana, 1958 ; in 8, XXIII-327 p. et 1 carte. L. 3000.

L'unique communauté protestante dont l'histoire en Italie soit multi-séculaire est l'Église vaudoise. C'est au commencement du XIII^e^ siècle qu'elle s'établit dans les vallées à l'Ouest de Turin. Au XVI^e^ siècle, en contact avec les réformés allemands et suisses, elle accepte en bloc leur doctrine et devient pratiquement calviniste, tout en gardant l'appellation de vaudoise.

M. De S. s'est posé la question de savoir comment la restauration catholique en Italie s'est comportée vis-à-vis de ces milliers de dissidents, tout spécialement durant les années décisives de 1559 à 1561. Il distingue nettement trois phases : tout d'abord un essai de les gagner par la persuasion, puis la répression et des guerres qui se termineront par un acte de tolérance, la paix de Cavour (5 juin 1561), accordée par le duc de Savoie Emmanuel-Philibert, qui concédera aux Vaudois l'exercice public de leur culte en certains lieux. Cet acte de clémence, provoqué en partie par de graves raisons politiques, explique que, de nos jours encore, l'hérésie vaudoise soit si répandue en Piémont et même dans beaucoup d'autres régions de l'Italie. C'est le premier exemple de tolérance juridique concédée à des hérétiques par un souverain catholique.

Pour son travail M. De S. a dû consulter plusieurs fonds d'archives inédites ; il publie, en appendice, une soixantaine de documents, extraits la plupart des Archives vaticanes. Son étude s'insère dans le mouvement œcuménique actuel.

G. Michiels.

Thérèse d'Avila. *Correspondance.* Texte français par M. Auclair (Bibliothèque européenne). — Bruges, Desclée de Brouwer, 1959 ; in 12, 903 p. Fr. 330.

La biographe si justement appréciée de sainte Thérèse s'est donné la peine de traduire, après bien d'autres, la correspondance de la réformatrice du Carmel. Elle l'a fait sur le texte du P. Silverio O. Carm. (*Obras de S. Teresa de Jesús*, Burgos 1924), et son mérite est d'avoir conservé le style de la sainte dans sa spontanéité, sa vivacité et sa familiarité originales. Sans apprêt, sans souci du mot propre quand elle ne le trouve pas au moment même, sans formules conventionnelles, avec un vocabulaire plutôt pauvre, sainte Thérèse plaît, séduit ; elle parle plus qu'elle n'écrit. Et qu'on ne croie pas que toutes ces lettres soient des lettres « spirituelles ». Certes, elle révèle souvent tout spontanément l'élévation et la beauté de son âme, elle donne des conseils d'une sagesse très avertie, souhaitant que les religieuses soient obéissantes plutôt que pénitentes, estimant que des personnes exagérément portées à l'oraison doivent se nourrir de viande ; que, si on a besoin de viande, on en mange, même en carême. Plusieurs de ses lettres à Philippe II et au Supérieur général du Carmel sont des chefs-d'œuvre d'ardeur et de grandeur. Mais il y est surtout question de tout ce qui se rencontre dans la vie courante, d'affaires de famille, de voyages, d'ennuis causés par les « chaussés », de remèdes contre les maladies, de cuisine, même de citrons et de confiseries. Elle trouve Gratien maladroit à cheval et lui donne des avis appropriés. Aucune contrainte, mais une liberté de parole et une sincérité translucide accompagnée souvent d'humour.

Une petite remarque : la traductrice nous prévient que la sainte emploie l'expression : « restez avec Dieu », de préférence à « Dieu soit avec vous » et y voit une portée plus volontaire. Cette note nous étonne un peu ; nous constatons, en effet, que presque toutes les lettres commencent par : « Que la grâce de l'Esprit-Saint soit avec vous », ou :« Jésus soit avec vous ». La traductrice remarque aussi que la sainte préfère parler de l'honneur de Dieu que de la gloire de Dieu: nuance un peu subtile.

La plupart des notes au bas des pages, destinées à suivre les faits et identifier les personnages, sont résumées d'après celles du P. Silverio.

I. Van Houtryve.

Jean de la Croix. *Œuvres complètes.* Traduites de l'espagnol par le R. P. Cyprien de la Nativité de la Vierge C. D. Édition établie par le R. P. Lucien-Marie de Saint-Joseph C. D. (Bibliothèque européenne). — Bruges, Desclée de Brouwer, 1959 ; in 12, lxx-1562 p.

En 1641, le P. Cyprien, carme parisien de la rue de Vaugirard, que Paul Valéry appelle « un des plus parfaits poètes de France », publiait une traduction des œuvres du grand mystique espagnol. Théologien, hispanisant, poète, il a rendu fidèlement la pensée si extraordinairement dense du Docteur mystique, exprimée souvent en une phrase ample, nuancée, dont les précisions accumulées révèlent un contrôle constant de l'expression, un souci aigu de ne pas déformer ce qu'il est si difficile de dire avec les mots de tous les jours ; dans une langue d'une grande pureté, il a rendu l'accent de pages appartenant à la meilleure littérature espagnole.

Cependant, en reprenant le travail de son savant prédécesseur, le P. Lucien-Marie a soigneusement revu le texte sur l'édition critique du P. Silverio, C. D., publiée à Burgos en 1924, et il lui est arrivé plus d'une fois de préférer les leçons des manuscrits les plus sûrs. Maintes suppressions, additions, inversions et modi-

fications diverses rendent le texte avec plus d'exactitude encore. Celui-ci est aussi débarrassé des archaïsmes de la langue et l'orthographe a été modernisée.

Les remarquables pages de l'introduction générale à l'œuvre du Docteur mystique et les introductions particulières à chacun des ouvrages mériteraient, nous semble-t-il, d'être publiées à part en un opuscule qui constituerait une initiation très instructive à la lecture du saint.

Enfin, un très riche appareil de notes, tables, index analytique, références bibliques achève de faire de ce volume adopté par la « Bibliothèque européenne » une œuvre de très grande classe.

Cette nouvelle édition ne diffère guère, sauf en quelques détails, de la première parue en 1942-47. I. Van Houtryve.

Notes bibliographiques

S. Luc. *Évangile. Actes des Apôtres.* Version nouvelle d'après les textes originaux par les Moines de Maredsous. Introduction par P. Passelecq O. S. B. (Les écrits des saints). — Namur, Éditions du Soleil levant, 1958 ; in 12, 207 p. Fr. 54.

Version complète de l'évangile de Luc et des Actes, destinée à figurer dans la bibliothèque de l'« honnête homme » du XX^e^ siècle. Des quatre évangiles dom P. a donné la préférence à Luc parce que « la figure de Jésus qu'il nous présente semble plus émouvante, plus authentiquement humaine que dans aucun autre évangile ». C. Van Puyvelde.

Christliche Geisteswelt. I : *Die Väter der Kirche.* II : *Die Welt der Mystik.* Herausgegeben von W. Tritsch (Geist des Abendlandes). — Baden-Baden, Holle Verlag, 1957 ; 2 vol. in 12, 337 et 352 p.

Ces deux petites anthologies présentent des textes extraits des Pères de l'Église et des auteurs mystiques. La première série s'étend de la *Didachè* à saint Augustin ; la seconde, de saint Augustin à nos jours. Les extraits sont en général très bien traduits. Je songe en particulier aux traductions que H. Urs von Balthasar a données de saint Augustin. Le choix a été dicté par le souci de rassembler les textes caractéristiques qui se rapportent à la pensée proprement chrétienne, « der christliche Geisteswelt », domaine plus vaste que celui du dogme et de la morale. C. Van Puyvelde.

S. Jean Chrysostome. *Dialogue sur le sacerdoce.* Version nouvelle établie et présentée par B. H. Vandenberghe (Les écrits des saints). — Namur, Éditions du Soleil levant, 1958 ; in 12, 189 p. Fr. 51.

L'ouvrage s'ouvre sur un avant-propos (p. 9-26) en trois points : 1) rappel des faits marquants de la vie de saint Jean Chrysostome ; 2) brève analyse de ses conceptions théologiques sur le sacerdoce, à la lumière de l'ensemble de son œuvre oratoire ; 3) présentation du traité.

La traduction repose sur le texte de l'édition manuelle (scolaire) de A. Bengel (Leipzig 1825). Elle n'a pas de prétention scientifique et procède plutôt par simplification, au risque de sacrifier certaines nuances. Mais le texte n'est pas trahi et le sens général est rendu. La division traditionnelle en livres et chapitres est reprise les sous-titres sont nouveaux. Quelques notes, pertinentes et utiles,

soit pour des détails historiques, soit pour des points de doctrine, visent à faciliter l'intelligence du traité. Mais lorsqu'elles concernent les variantes du texte grec, celles-ci gagneraient à être traduites (e. g., p. 72, n. 24). Une bibliographie signale : les éditions anciennes et modernes, les traductions françaises, enfin quelques études parues depuis 1900. F. Petit.

A. Wolf. *Christliche Literatur des Mittelalters* (Der Christ in der Welt, Reihe 14 : Die christliche Literatur, 2). — Zürich, Christiana-Verlag, 1958 ; in 12, 171 p. Fr. 4.40.

Publiée dans une collection de langue allemande, il est assez naturel que l'histoire de la littérature chrétienne du moyen âge y soit vue principalement sous l'angle germanique. Une première partie note les débuts de cette littérature allemande s'exprimant dans les gloses aux textes sacrés, les séquences, les tropes, le drame, les moralités. La deuxième partie passe en revue des œuvres plus conséquentes de la poésie religieuse et chevaleresque, puis quelques grands noms, avec incursion cette fois dans la littérature italienne : Hartmann von Aue, Tristan, Wolfram d'Eschenbach, François d'Assise, Walther de la Vogelweide, Eckhart, Jacques de Voragine, Dante. Ici encore, comme à la fin de la première partie, un regard sur l'Islande. A. Boon.

L. Van den Bossche. *Anne de Jésus, coadjutrice de sainte Thérèse d'Avila.* — Bruges, Desclée de Brouwer, 1958 ; in 8, 252 p. Fr. 112.

Principale collaboratrice de sainte Thérèse dans la fondation des Carmels réformés, notamment à Grenade et à Madrid, Anne de Jésus poursuit l'œuvre thérésienne après la mort de la sainte et la transplante en France et dans les Pays-Bas. C'est ainsi qu'elle fonde le Carmel de Paris et celui de Dijon ; puis, avec l'appui des archiducs Albert et Isabelle, ceux de Bruxelles, Louvain et Mons. Et tous les Carmels non espagnols existant actuellement sont issus des monastères fondés par la vénérable Anne de Jésus. Jusqu'à son décès, en 1621, cette grande moniale forme à la vie mystique de nombreuses âmes ; elle assure, par la traduction flamande des écrits de sainte Thérèse, la diffusion de ses œuvres.

L'auteur rappelle que sa vie, ses travaux, sa personne ne sauraient s'expliquer que par l'élévation et la profondeur de sa vie intérieure, jointe à son humilité : elle s'effaçait tant qu'elle pouvait, tout en se trouvant élevée beaucoup au-dessus de la commune mesure. Elle était faite « pour gouverner un empire » disait sainte Thérèse et toute sa vie a été « au service » : prudence dans la conduite des affaires, mais aussi audace frisant parfois la témérité ; rigueur dans la conduite de sa communauté, tout en restant toujours maternelle et avec une liberté qui ne s'attache pas à la simple lettre de la loi, avec une pointe de fantaisie allant jusqu'au pittoresque. Ses grandes qualités naturelles et son éminente vertu surnaturelle s'équilibraient, se fusionnaient pour ainsi dire, au point qu'on ne distingue pas toujours entre les deux. L'auteur n'a pas insisté sur les faits merveilleux, les manifestations extraordinaires qui foisonnent dans sa vie.

Dans une élogieuse préface, le Cardinal van Roey déclare que « la plume experte de l'écrivain, qui joint au talent littéraire une connaissance approfondie de l'esprit et de l'histoire du Carmel, s'est plu à faire revivre la grande figure de la vénérable Anne de Jésus », dont les funérailles, honorées de la présence des Archiducs et de leur suite, furent une apothéose. I. Van Houtryve.

La vie et la doctrine spirituelle du Père Louis Lallemant de la Compagnie de Jésus. Introduction et notes par F. Courel S. J. (Christus, 3). — Bruges, Desclée de Brouwer, 1959 ; in 8, 411 p. Fr. 120.

En publiant la « Vie et la doctrine spirituelle du Père Louis Lallemant », la collection *Christus* ouvre une série où elle donnera les grands classiques de la spiritualité française.

Brémond a, le premier après des années d'oubli, attiré l'attention et l'intérêt sur la doctrine de Lallemant.

Sa physionomie spirituelle dénote une grande vigilance sur lui-même et une soif intense de Dieu. Mais, toute sa vie, il semble avoir gardé quelque chose de tendu. Il insiste sur le « dégagement général de toutes les créatures » et passe plusieurs heures en oraison, chaque jour. Cependant il s'intéresse au monde et suscite chez ses disciples le zèle missionnaire. Il avait reçu un don particulier pour pénétrer le sens des paroles de l'Écriture et lire dans les âmes. Comme tous les mystiques, il connut des traverses de la part des hommes. Pas de phénomènes extraordinaires. Il mena une vie de professeur et de directeur spirituel dans le cadre régulier et calme des maisons de formation des Jésuites et mourut à Bourges, recteur de la maison, le 5 avril 1635, âgé de 48 ans.

Sa doctrine a été recueillie par le Père Jean Rigoleuc, qui y a ajouté parfois du sien. Mais ce n'est qu'en 1694 que l'ouvrage, revu par le Père Champion, parut à Paris. C'est cette édition qui est reproduite ici par le P. C. Celui-ci a suppléé parfois un ou plusieurs mots indispensables au sens ; ils sont mis entre crochets. Quand une correction est introduite, le texte porté par l'édition princeps est mis en note. La ponctuation et l'orthographe ont été modernisées.

Ampleur de vues, équilibre de la vie intérieure et de la vie apostolique sont les traits marquants de cet enseignement. Ces traits s'unifient dans un foyer unique : la personne du Sauveur, envoyé par le Père et nous donnant l'Esprit. En le cherchant et en le servant jusqu'à en mourir, nous serons attentifs et compatissants à tous les cris de détresse qui montent de l'humanité ; en nous donnant avec une entière pureté de cœur à cette humanité, nous ne le quittons pas.

I. Van Houtryve.

K. Rahner S. J. *Zur Theologie des Todes.* Mit einem Exkurs über das Martyrium (Quaestiones disputatae, 2). — Freiburg i. Br., Herder, 1958 ; in 8, 106 p. Mk. 5.80.

Le P. R. réunit ici deux articles. Le premier, paru d'abord dans *Zeitschr. kathol. Theol.* 79 (1957) 1-44, porte le même titre que le volume. Le lecteur découvre non sans peine, en ces pages denses, une tentative de description phénoménologique de la mort ; puis, sur le plan théologique, son aspect historique de châtiment du péché ; et enfin les données révélées qui présentent la mort comme l'achèvement du salut dans la participation à la mort du Christ. Le second article aborde un aspect de la mort chrétienne, le martyre ; ces pages de théologie viennent du *Stifter-Jahrbuch* 5 (1957) 231-263. F. Vandenbroucke.

TABLES

I. ARTICLES ET MEDIAEVALIA

E. Boissard O. S. B. Saint Bernard et le Pseudo-Aréopagite 214

O. Brooke O. S. B. The Trinitarian Aspect of the Ascent of the Soul to God in the Theology of William of St Thierry 85

Ph. Delhaye. Les idées morales de saint Isidore de Séville 17

B. Hirsch-Reich. Eine neue « œuvre de synthèse » über Joachim von Fiore 128

U. Horst O. P. Beiträge zum Einfluss Abaelards auf Robert von Melun 314

O. Lottin O. S. B. A propos de la date de deux florilèges concernant Anselme de Laon 307

O. Lottin O. S. B. Questions inédites de Hugues de Saint-Victor .. 177

O. Lottin O. S. B. Le vœu de *conversatio morum* dans la Règle de saint Benoît 5

P. Michaud Quantin. A propos des premières *Summae confessorum* 264

D. Van den Eynde O. F. M. Autour des *Enarrationes in Evangelium S. Matthaei* attribuées à Geoffroi Babion 50

E. Ypma O. E. S. A. Les *cursores* chez les Augustins 137

II. COMPTES RENDUS ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Adam A. *Die Psalmen des Thomas* 341

Akathistos Hymn, by E. Wellesz 159

Aland K., v. H. Lietzmann 336

Amand de Mendieta E., v. Eustathius 157

Amatucci A. G. *Storia della letteratura latina cristiana*.. 151

Apostol. Väter I. Von W. Schneemelcher 150

Archiv f. mittelrhein. Kirchengeschichte IX 165

Archiv f. mittelrhein. Kirchengeschichte X 166

Archives de l'Église d'Alsace XXV 165

Arnulfi Aurelianensis *Glosule super Lucanum*. Ed. B. M. Marti 356

Athanase d'Alexandrie. *Apologie de l'empereur Constance. Apologie pour sa fuite* Par J.-M. Szymusiak 156

Auclair M., v. Thérèse d'Avila 358

Augé R., v. *Biblia* XVI 146

S. Augustin. *Sermons sur S. Jean.* Trad. par M. Pontet 171
Augustini *De utilitate ieiunii.* By S. D. Ruegg 351
Ayuso Marazuela T., v. *Biblia polyglotta* 327
Bardy G., v. Eusèbe de Césarée 154
Bauer W. *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des N. T.* 5. Aufl. Lief. 3-9 337
Beck H.-G. *Kirche und theologische Literatur im byzant. Reich* 349
Biblia VI : *I-II Reis* per B. Ubach. XVI : *Profetes menors* per R. Augé. XXII : *Epist. catòl.* per R. M. Diaz, *Apoc.* per G. M. Camps .. 146
Biblia polyglotta Matritensis. O : *Prooemium.* VII, 21 : *Psalterium visigothicum-mozarabicum.* Ed. T. Ayuso Marazuela 327
Bibliographia patristica I-II. Hrsg. von W. Schneemelcher 346
Borleffs Ph., v. Tertulliani 151
Boulangé J., v. Delhaye .. 175
Brandt R., v. R. Bultmann 331
Braun H. *Spätjüdisch-häretischer u. frühchristlicher Radikalismus* I-II 336
Brink H., v. *Theologisch Woordenboek* 173
Brownlee W. H. *The Text of Habakkuk in Qumran* 333
Buchner R., v. Gregorii ep. Turonensis 163
Bulhart V., v. Tertulliani 151
Bulst W. *Hymni latini antiquissimi* 155
Bultmann R. *Histoire et eschatologie.* Trad. franç. par R. Brandt 331
Burchard C. *Bibliographia zu den Handschriften vom Toten Meer* 332
Butterfield H. *Christianisme et histoire* 174
Cambier J., L. Cerfaux etc. *La formation des évangiles* 338
Campenhausen H. von, *Askese im Urchristentum* 171
Campenhausen H. von, *Die griechischen Kirchenväter* .. 149
Camps G. M., v. *Biblia* XXII 146
Canivet P. *Histoire d'une entreprise apologétique* .. 162
Canivet P., v. Théodoret de Cyr 161
Carmignac J., v. *Règle de la guerre* 335
Cerfaux L., v. J. Cambier .. 338
Christliche Geisteswelt I-II. Hrsg. von W. Tritsch 359
Courel F., v. *Vie et doctrine spirituelle du P. Louis Lallemant* 361
Cruz Hernández M. *Historia de la filosofía española* 167
Cyprien de la Nativité, v. Jean de la Croix 358
Daniel-Rops. *L'Église des temps classiques* I-II 172
Davis G. R. C. *Medieval Cartularies of Great Britain* .. 354
de Azevedo N. *Biblioteca do Porto. Incunábulos* I 146
de Fraine J. *Adam et son lignage* 341
Delaruelle E., v. A. Latreille 359
Delhaye Ph., J. Boulangé. *Espérance et vie chrétienne* 175
De Simone R. *Tre anni decisivi di storia valdese* 357
Devreesse R. *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois* 346
de Vries W. *Kirchenbegriff der Syrer* 161
Diaz R. M., v. *Biblia* XXII.. 146
Diercks G. F., v. Tertulliani 152
Ehrlich E. L. *Geschichte Israels* 171

Eusèbe de Césarée. *Histoire ecclésiastique* III. Par G. Bardy 154
Eustathius. *Ancienne version latine de Basile de Césarée.* Éd. par E. Amand de Mendieta et S. Y. Rudberg .. 157
L'Évangile de Jean 339
Favonii Evlogii *Disputatio de Somnio Scipionis.* Ed. R.-E. Van Weddingen .. 351
Fischer B. *Die Alkuin-Bibel* 328
Fontes ad historiam regni Francorum ... I. Curavit R. Rau 167
Fraigneau-Julien B. *L'Église et le caractère sacramentel* 172
Gärtner B. *John 6 and the Jewish Passover* 339
Gärtner B. *Die rätselhaften Termini Nazoräer und Iskariot* 340
García Larragueta S. *Pergaminos de la Catedral de Oviedo* 145
Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens XIII 166
González y Ruiz-Zorilla A., v. *Liber commicus* 353
Gregorii ep. Turonensis *Historiae* I-II. Ed. R. Buchner 163
Hammerschmidt E. *Die koptische Gregoriosanaphora* .. 159
Hanhart R., v. *Septuaginta* IX, 2 147
Hempel J., v. *Von Ugarit nach Qumran* 332
Héring J. *La seconde épître aux Corinthiens* 341
Höfer J., v. *Lexikon für Theologie* 327
Initia carminum ac versuum Medii Aevi. Bearb. von H. Walther 353
Jean Chrysostome. *Dialogue sur le sacerdoce.* Version par B. H. Vandenberghe .. 359
Jean de la Croix. *Œuvres complètes.* Trad. par Cyprien de la Nativité de la Vierge, éd. par Lucien-Marie de Saint-Joseph .. 358
Jensen H. *Die Schrift* 145
Jonas H. *Gnosis* 150
Jungmann J.-A. *La messe* .. 176
Kappler W., v. *Septuaginta* IX, 2 147
Kesters H. *Plaidoyer d'un socratique contre le Phèdre de Platon* 343
Kloos R. M., v. Lambertus de Legia 355
Lambertus de Legia. *De vita, translatione ... S. Matthiae apostoli.* Hrsg. von R. M. Kloos 355
Lang A. *Wesen und Wahrheit der Religion* 173
Latreille A., E. Delaruelle, J.-R. Palanque. *Histoire du catholicisme en France* I 350
Levin-Duplouy A. *La Passion des saintes Perpétue et Félicité* 151
Lexikon für Theologie und Kirche. 2. Aufl. Hrsg. von J. Höfer u. K. Rahner. Bd. II-III 327
Liber commicus. T. II. Ed. por J. Pérez de Urbel y A. González y Ruiz-Zorilla 353
Lietzmann H. *Kleine Schriften* II. Hrsg. von K. Aland 336
Lohse E., v. *Rabbinische Texte* 329
Luc. *Évangile. Actes des Apôtres.* Version par P. Passelecq 359
Lucien-Marie de Saint-Joseph, v. Jean de la Croix 358
Ludwig V. O. *Klosterneuburg* 171
The Manual of Discipline. Transl. by P. Werberg-Møller 333

MARTI B. M., v. ARNULFI AURELIANENSIS 356
MENHARDT H. *Das älteste Handschriftenverzeichnis der Wiener Hofbibliothek* 170
MIEGGE G. *L'évangile et le mythe* 338
MOHRMANN C., v. VAN DER MEER F. 148
NEWBIGIN L. *L'Église* 175
NORBERG D. *Versification latine médiévale* 163
OLIGER P. R. *Les évêques réguliers* 162
PALANQUE J.-R., v. A. LATREILLE 350
Papyrus Bodmer V. Par M. TESTUZ 342
Papyrus Bodmer VII-IX. Par M. TESTUZ 342
PASSELECQ P., v. LUC 359
PÉREZ DE URBEL J., v. *Liber commicus* 353
PETRI DAMIANI *Vita Beati Romualdi*. A cura di G. TABACCO 168
PEUCKERT W.-E. *Pansophie* 169
PONTET M., v. AUGUSTIN .. 171
POTTER K. R., v. WILHELMI MALMESBIRIENSIS 355
Psalterium visigothicum-mozarabicum, v. *Biblia polyglotta* VII, 21 327
Rabbinische Texte. Reihe I : *Die Tosefta*. Bd. I : *Seder Seraim*. Von E. LOHSE, G. SCHLICHTING, K. H. RENGSTORF 329
RAFTIS J. A. *Ramsey Abbey* .. 168
RAHNER K., v. *Lexikon für Theologie* 327
RAHNER K. *Zur Theologie des Todes* 361
RAMACKERS J. *Papsturkunden in Frankreich*, n. F., VI .. 354
RAU R., v. *Fontes* 167
La Règle de la guerre des Fils de lumière. Éd. J. CARMIGNAC 335
RENGSTORF K. H., v. *Rabbinische Texte* 329
RIESENFELD H. *The Gospel Tradition* 338
ROST L., v. *Von Ugarit nach Qumran* 332
Le Rouleau de la guerre. Trad. par J. VAN DER PLOEG 334
RUDBERG S. Y., v. EUSTATHIUS 156
RUEGG S. D., v. AUGUSTINI .. 351
SALES N., v. VALLS-TABERNER F. 169
SCHLICHTING G., v. *Rabbinische Texte* 329
SCHNEEMELCHER W., v. *Apostol. Väter* 150
SCHNEEMELCHER W., v. *Bibliographia patristica* 346
La secte de Qumrân et les origines du christianisme 335
Septuaginta IX, 2 : *Maccab.* II. Ed. W. KAPPLER u. R. HANHART. XV : *Ieremias, Baruch, Threni, Epist. Ieremiae*. Ed. J. ZIEGLER 147
SHERLEY-PRICE L., v. WALTER HILTON 172
SIEWERTH G. *L'homme et son corps* 174
SOLDEVILA F., v. F. VALLS-TABERNER 169
STACHOWIAK L. R. *Chrestotes* 331
STRECKER G. *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen* 348
SZYMUSIAK J.-M., v. ATHANASE 156
TABACCO G., v. PETRI DAMIANI 168
TEEPLE H. M. *The Mosaic Eschatological Prophet* 330
TERTULLIANI *Adv. Hermogenem*. Ed. J. H. WASZINK .. 153
TERTULLIANI *Ad Martyras.*, ed. V. BULHART. *De paenitentia*, ed. PH. BORLEFFS .. 151

TERTULLIANI *De oratione et De virgin. velandis*. Ed. G. F. DIERCKS 152
TESTUZ M., v. *Papyrus Bodmer* 342
THÉODORET DE CYR. *Thérapeutique*. Éd. par P. CANIVET 161
Theologisch Woordenboek. Onder hoofdredactie van H. BRINK. Afl. 11-12 173
THÉRÈSE D'AVILA. *Correspondance*. Trad. par M. AUCLAIR 358
THIELE W. *Wortschatzuntersuchungen* 328
THILS G. *Sainteté chrétienne* .. 176
TORFS E. *Le Stévenisme* 173
TRITSCH W., v. *Christliche Geisteswelt* 359
UBACH B., v. *Biblia* VI 146
VAJDA G. *L'amour de Dieu dans la théologie juive* 354
VALLS-TABERNER F. y F. SOLDEVILA. *Historia de Cataluña*. Trad. por N. SALES 169
VANDENBERGHE B. H., v. JEAN CHRYSOSTOME 359
VAN DEN BOSSCHE L. *Anne de Jésus* 360
VAN DER MEER F., CHR. MOHRMANN. *Atlas of the Early Christian World* 148
VAN DER PLOEG J., v. *Rouleau de la guerre* 334
VAN WEDDINGEN R.-E., v. FAVONII EVLOGII 351
VAUGHAN R. *Matthew Paris* 356
VEREECKE L. *Conscience morale* 169
La vie et la doctrine du P. Louis Lallemant. Par F. COUREL 361
Von Ugarit nach Qumran. Hrsg. von J. HEMPEL u. L. ROST 332
WALTER HILTON. *Ladder of Perfection*. Transl. by L. SHERLEY-PRICE 172
WALTHER H., v. *Initia carminum* 353
WASZINK J. H., v. TERTULLIANI 153
WELLESZ E., v. *Akathistos Hymn* 159
WELLHAUSEN J. *Israelitische und jüdische Geschichte* .. 330
WERNBERG-MØLLER O., v. *Manuel of Discipline* 333
WILHELMI MALMESBIRIENSIS *Historia Novella*. Transl. by K. R. POTTER 355
WOLF A. *Christliche Literatur des Mittelalters* 360
ZIEGLER J., v. *Septuaginta* XV 147

III. MANUSCRITS

ALENÇON, *Ville*, *26* : 50, 54-56, 58-60, 62, 65-69, 74, 83, 308, 309.
AVRANCHES, *Ville*, *19* : 56, 58, 60, 61, 74, 80-82, 179, 307, 308, 312-314.
BAMBERG, *Staatsbibl.*, *Patr. 47* : 72, 73.
CHÂLONS-SUR-MARNE, *Ville*, *27* (*80*) : 177-188, 190-196, 198-213, 311, 312.
DRESDE, *Landesbibl.*, *A 121* : 129.
ÉVREUX, *Ville*, *19* : 184.
FLORENCE, *Laur.*, *358* : 130.
HEIDELBERG, *Univ.*, *Sal. 7. 103* : 61.
KLAGENFURT, *Studienbibl.*, *Perg. Hs. 30* : 72.
LONDRES, *Brit. Mus.*, *Harley 3098* : 57, 313.
MARBOURG, *Univ.*, *lat. 40* : 71.
MUNICH, *Staatsbibl.*, *lat.*, *14834* : 63, 69 ; *23440* : 74.
NAPLES, *Naz.*, *Brancaccian. I. F. 2* : 133.
OXFORD, *Bodl.*, *Laud. Misc. 216* : 61, 74 ; *277* : 63 ; *391* : 67.

Corp. Chr. Coll., 255A : 129.
PARIS, *Arsenal, 386* : 276, 277, 279-283, 295 ; *400* : 271, 283 ; *526* : 276, 277 ; *769* : 276, 277 ; *853* : 266.
Nat., gr., 437 : 228.
—, *lat., 2600* : 268, 269 ; *3218* : 285 ; *3529A* : 285 ; *10448* : 72 ; *10743* : 78 ; *12205* : 8 ; *12634* : 8 ; *12999* : 82 ; *13454* : 278 ; *14435* : 67 ; *14920* : 271 ; *16418* : 278.
—, *nouv. acq. lat., 1412* : 226.
ROME, *Arch. des Carmes, A. O. III. 556* : 130.
Arch. gener. O.E.S.A., Dd. 1 : 139, 140 ; *Dd. 2* : 138-140, 143, 144.
Vat., Reg., lat., 241 : 61, 63, 69.
ROUEN, *Bibl. munic., 553 (A. 452)* : 184 ; *706 (E. 44)* : 296.
TOULOUSE, *Bibl. munic., 195* : 271.
TROYES, *Ville, 227* : 308, 309 ; *425* : 57, 177, 182, 307-309, 313 ; *841* : 251-253 ; *1174* : 177, 183, 184, 188, 194, 196, 198, 200.
VALENCIENNES, *Ville, 14* : 50 ; *73 (66)* : 179.
VIENNE, *Nat., 1705* : 313.

IV. NOMS CITÉS DANS LES ARTICLES

ALAIN DE LILLE 270-276, 279-280, 282-284, 287, 290-292, 296, 299, 301, 306.
ALBERT LE GRAND 252.
ALCUIN 177, 180, 280.
ALEXANDRE III (pape) voir ROLAND BANDINELLI.
ALEXANDRE DE HALÈS 294, 306.
AMALAIRE DE METZ 312.
AMBROISE DE MILAN 28, 178, 218, 221, 231, 234, 249, 307.
AMBROSIASTER 218.
ANACLET (antipape) 80.
Anciaux P. 78, 83, 265.
Anders F. 321, 323, 326.
ANDRÉ DE SAN MINIATO 139.
ANDRÉ DE SANTO SEVERINO 139.
ANSELME DE CANTORBÉRY 85, 94-96, 99, 106, 127, 230-232.
ANSELME DE LAON 50, 54, 57, 60, 63, 67, 71-72, 74, 82, 83, 103, 179-184, 207, 307-314, 322, 323.
Anspach E. 19, 21.
ANTOINE DE CAPOUE 139.
ANTOINE DE RACANETO 141.
ARNAUD DE VILLENEUVE 130.
Arnou R. 216, 230, 254.
ARISTOTE 140, 230, 235.
AUBRI DE TROIS-FONTAINES 82, 313.
AUGUSTIN D'ANCÔNE 138.
AUGUSTIN DE CORTONE 143.
AUGUSTIN D'HIPPONE 15, 19, 29, 40, 44, 49, 53, 87, 88, 94-97, 99, 107, 119, 120, 122, 123, 126, 127, 132, 177, 180, 182, 216, 218, 221, 222, 224, 225, 227, 229, 230-232, 234-239, 242, 244, 246-249, 258-260, 262, 263, 307, 316, 317, 319.
Baeumker C. 270, 271, 278.
Baraut C. 129, 133.
Batllori M. 129, 130.
Baehrens W. A. 118, 221.
Baron R. 72, 253.
BARTHÉLEMY D'EXETER 266-268, 277.
BARTHÉLEMY DE VENISE 138-140, 143.
BASILE DE CÉSARÉE 90, 216.
Becker C. 21.
BÈDE LE VÉNÉRABLE 54-56, 177, 180, 220, 307.
Beeson C. 21.
BENOÎT DE NURSIE 5-16, 129, 133, 225.
BERNARD AYGLIER 6, 11.
BERNARD BOTTONE 296.
BERNARD DE CLAIRVAUX 85, 86, 88-90, 98, 99, 103, 106, 108, 119-121, 123, 124, 131, 177, 180, 182, 214-263, 311, 314, 318, 325.
BERNARD DE PAVIE 303.
Bignami-Odier J. 128.

Bivar F. 134.
Blaise A. 217-220, 225.
Bliemetzrieder F. 51, 57, 70-72, 74, 76, 80, 83, 103, 181, 308, 323.
Bloomfield M. W. 128-137.
Boèce 119, 140, 232, 233, 235, 246-248, 262, 319.
Boissard E. 214-263.
Bonard P. 86.
Boniface VIII 294.
Bonnes J. 65, 80.
Bossuet J.-B. 230, 239.
Bouyer L. 86, 95, 100, 102, 103.
Braulio de Saragosse 37.
Bréhier E. 104.
Brooke O. 85-127.
Bruni G. 140.
Bruno d'Asti 50.
Bruno le Chartreux 79.
Bruno le Chartreux (Pseudo-) 73, 79.
Buonaiuti E. 130, 131.
Butler C. 5, 6, 8, 12, 15, 118, 120, 121.
Burchard de Worms 265-267, 292.
Candide l'Arien 221.
Cappuyns M. 104.
Célestin Ier 246.
Ceplet A. M. 11.
Chambry E. 240.
Chapman J. 8, 14.
Châtillon J. 119.
Chenu M.-D. 97, 135.
Chossat M. 322.
Claudien Mamert 88, 89, 119, 218, 220, 222, 232, 235, 237, 248, 250, 258-260.
Clément d'Alexandrie 88, 216, 237, 240, 241, 256.
Cloes H. 325.
Cognet L. 243.
Cohn N. 133.
Columelle 218, 220.
Commentarius Cantabrigensis 73.
Copleston F. 104.
Corbett P. B. 8.
Cordier B. 228.
Cottiaux J. 325.
Crampon A. 23.
Crouzel H. 88, 91, 104.
Cyrille 220, 221.
Cyrille d'Alexandrie 90, 117, 119.
Daniélou J. 234, 256.
Dante Alighieri 137.
Davy M.-M. 109, 111.
Déchanet J.-M. 86-93, 95, 98, 100-104, 107, 109-114, 116-120, 122.
de Gandillac M. 228.
de Ghellinck J. 321.
de Grandrue C. 266.
de Guibert J. 32.
Delatte P. 5-7, 11, 225.
Delfgauw W. P. 123.
Delhaye Ph. 17-49, 268, 282, 283.
Delisle L. 268.
de Lubac H. 86, 104.
Dempf A. 132.
Denifle H. 322.
Denys (Pseudo-) 119-121, 124, 214-263.
Denys le Petit 219.
de Régnon Th. 95, 118.
De Visch C. 271.
Dietterle J. 264, 276, 277.
Dondaine H.-F. 251-253.
Duellius 297.
Dugauquier J.-A. 283, 296.
Eckhart 120, 121, 122, 127.
Étienne Langton 113.
Eusthate 221.
Évagre le Pontique 121.
Ferotin M. 35, 36.
Fliche A. 103, 104.
Florentine (Ste) 17.
Fontaine J. 20.
Forcellini E. 220.
Fournier P. 266.
Fracheboud M.-A. 215, 220-224, 226, 227, 230-232, 236, 243, 246, 248-251, 253-256, 258, 260-263.
Franciscoto 139.
Freund G. 220.
Frickel M. 118.
Friedberg E. 5, 78.
Friederich F. 9, 10.
Frugoni A. 129, 130.
Fulbert de Chartres 265.
Fulgence de Ruspe 219, 222, 259.
Fulgence de Séville 17.
Gagnebet M. R. 85, 96.
Gallet R. 314.
García Villoslada Z. 20.
Gauthier de Coutances 268.
Gauthier de Thérouanne 78.
Gentile de Cingulo 139.
Geoffroi d'Auxerre 132, 133.
Geoffroi Babion 50-84, 308.
Geoffroi du Loroux voir Geoffroi Babion.
Geroh de Reichersberg 81.
Geyer B. 73, 315.
Gietl A. M. 79, 323.
Gilbert de la Porrée

81, 132, 140, 308.
Gilles de Rome 140.
Gilson E. 90, 98, 110, 111, 119, 217, 223, 225, 226.
Gilson J. P. 268.
Glorieux P. 264, 284.
Glossa ordinaria 50-54, 56, 58-60, 62, 65-71, 76, 83, 296, 308.
Goetz G. 220.
González S. 41.
Gougaud L. 222.
Grabmann M. 140, 315, 318, 322, 323.
Gratien 78, 267, 269, 274, 285, 292, 293, 306.
Grégoire le Grand 17, 19, 21-23, 26, 30, 32, 37, 38, 40, 42, 44, 49, 90, 118, 121, 177, 180, 181, 218, 221, 254-256, 258, 263, 296, 306, 307.
Grégoire IX 5, 303, 304.
Grégoire de Nazianze 217, 230, 237, 241.
Grégoire de Nysse 89-91, 98, 119, 121, 216, 224, 246, 260.
Grégoire de Rimini 138, 139, 141, 143.
Grolleau G. 8.
Grundmann H. 128, 129, 132-135.
Guillaume d'Auxerre 113.
Guillaume de Champeaux 57, 72, 80-82, 179, 181, 184, 307, 308, 311-313.
Guillaume Langland 135.
Guillaume de Rennes 302.
Guillaume de Saint-Thierry 85-127, 214, 318.
Gundermann G. 220.
Hadewych 122.
Hain L. 284.
Haring N. M. 322.
Harmand A. 251, 253.
Hartker 226.
Hauréau B. 83, 284-286, 288.
Hausherr I. 121.
Havet J. 27.
Haymon d'Halberstadt 74, 121.
Hegel 134.
Hembling H. 136, 137.
Héloise 77.
Henri de Bourges 271.
Henri Suso 120, 127.
Henry P. 119.
Héribrand de Saint-Laurent 82, 313.
Herménégilde 17.
Herwegen I. 9.
Hilaire de Poitiers 218, 220, 238.
Hilberg I. 221.
Hildebert du Mans 65, 84.
Hildebert du Mans (Pseudo-) 65
Hildemar 6.
Hilduin de Saint-Denis 219.
Hirsch-Reich B. 128-137.
Hörger P. 9.
Holmberg J. 26.
Holmes J. F. 134.
Holtzmann W. 133.
Honorius III 252.
Horst U. 314-326.
Hourlier J. 103, 108, 120, 123, 124.
Horace 32.
Hübscher A. 136.
Hugolin d'Orvieto 139.
Huguccio de Pise 283, 304.
Hugues de Mortagne 322.
Hugues de Saint-Cher 113.
Hugues de Saint-Victor 63, 69, 70, 72, 73, 177-213, 214, 228, 230, 231, 253, 257, 311, 314, 321-325.
Innocent II 284.
Innocent III 5, 284.
Innocent IV 284.
Irénée de Lyon 218.
Isidore de Séville 17-49, 307.
Ivanka E. von 103.
Jacques de Rome 143, 144.
Jamblique 254.
Jamison E. M. 131, 133.
Jean le Bon de Padoue 138.
Jean Cassien 15, 23, 24, 39, 222-224, 263.
Jean Chrysostome 220, 234, 274.
Jean Chrysostome (Pseudo-) 220.
Jean de Cologne 122.
Jean de Cornouailles 322, 323.
Jean Damascène 228.
Jean Erghom 133.
Jean de Paderborn 284.
Jean Ruysbroeck 120-122, 127.
Jean Russel 133.
Jean de Salisbury 284, 324.
Jean de Sancta Anatholia 139.
Jean Sarrazin 251.
Jean Scot Érigène 88, 103, 104, 119, 219,

220, 226, 228, 230, 251, 253, 257.
Jean Tauler 120, 127.
Jean le Teutonique 304.
Jean de Trévise 113.
Jean de Vérone 144.
Jérôme 40, 44, 177, 180, 218, 220, 221, 269, 273, 307.
Jérôme (Pseudo-) 317, 318.
Joachim de Flore 128-137.
Jungmann J. 35.
Justin 240.
Kantorowicz H. 293.
Kirchberger C. 122.
Kunstmann F. 270, 271.
Kuttner S. 267, 276, 282, 293, 300.
Lacombe G. 278.
Ladner G. 133.
Lampen W. 65, 80, 84.
Landgraf A. 67, 71-73, 76, 79, 113, 314, 315, 322, 326.
Las Pianas G. 128, 134.
Léandre de Séville 17, 18, 35.
Le Bras G. 265, 266.
Leclercq J. 85, 86, 103, 133, 219, 221.
Lefèvre G. 51, 57, 72, 83, 179, 308, 309.
Lehmann P. 270.
Lentini A. 9.
Léon le Grand 218, 221, 231, 239.
Levesque M. E. 239.
Liber pancrisis 57, 58, 60, 61, 74, 80-82, 177, 182, 307-314.
Lieblang F. 119.
Linderbauer B. 9.
Lindsay W. M. 20, 27.
Lossky V. 242.
Lottin O. 5-16, 50, 51, 54, 57, 58, 60, 63, 72, 74-76, 79, 80-83, 177-213, 292, 307-314.
McCann J. 7, 9.
Macrobe 320.
Mahé J. 117.
Malevez L. 87, 90-92, 94, 102, 107, 110.
Malet A. 119.
Mandonnet P. 297, 299.
Maritain J. 85.
Marius Victorinus 218, 221, 230, 231, 235, 236, 241, 242.
Martin R.-M. 314, 315, 322-326.
Martin V. 103, 104.
Martin de Tours 226.
Masai F. 8.
Matthieu d'Esculo 138, 143.
Matthieu de Padoue 141.
Maurice de Sully 288, 322.
Maxime le Confesseur 121, 216, 223, 226, 252, 257.
Maxime de Turin 317.
Mayer A. 88.
Mercati G. 266, 270.
Méridier L. 91.
Michaud Quantin P. 264-306.
Michel de Crémone 143.
Migne J.-P. 50, 65, 234, 241, 245, 262, 271.
Minucius Félix 234.
Mohrmann C. 224.
Molinier A. 177.
Morey A. 266, 267.
Morin G. 19.
Muckle J. T. 320.
Mullins P. J. 21.
Népotien 40.
Nicolas de Clairvaux 260.
Nicolas de Lyre 51.
Nicolas de Sancta Victoria 144.
Nicolas de Signia 139.
Odon de Lucques 322.
Odon d'Ourscamp 113.
Orcibal J. 242.
Ostlender H. 317, 318, 323.
Osty E. 255.
Ott L. 72, 321.
Oudin C. 50, 277.
Ouy G. 252, 253.
Ovide 218.
Origène 88, 90, 91, 104, 119, 121, 132, 216-219, 221, 232, 238, 241.
Origène (Pseudo-) 219, 220.
Paschase Radbert 220.
Paul Diacre 6, 7, 219.
Paul de Hongrie 276, 297-299, 301.
Paul de Rimini 139, 144.
Paul de Saint-Nicolas, voir Paul de Hongrie.
Paulin de Nole 218.
Pelster F. 266.
Pennotto G. 134.
Pera C. 228.
Perino R. 85, 94-96, 106.
Petit J. 266.
Philippe-Auguste 252, 253.
Philon 216, 241.
Philon (Pseudo-) 219.
Pierre Abélard 69, 72-77, 106, 113, 116, 124, 127, 313-326.
Pierre Bohier 6.
Pierre de Capoue 113.
Pierre le Chantre 283, 296.

Pierre de Fabiano 143.
Pierre Lombard 51, 69, 71-73, 76, 78, 79, 81, 83, 113, 129, 130, 230, 266, 267, 275, 285, 291, 308, 321-323, 326.
Pierre le Mangeur 67-69, 82-84, 313.
Pierre de Roissy 267, 276.
Pierre Sensi de Reate 138.
Pierre de Suereto 143.
Platon 216, 240, 241, 243, 244, 319.
Pline 218, 220.
Plotin 91, 92, 104, 119, 125, 216, 236, 241, 242, 244.
Polain M.-L. 284.
Poras G. 253.
Porphyre 140, 320.
Portalié E. 232.
Prévostin de Crémone 278.
Priscilien 218.
Proclus 254.
Prudence 29.
Quintilien 220.
Raban Maur 51, 53, 70, 220, 284.
Ranutius de Viterbe 139.
Raoul de Laon 50, 54, 57, 307, 312, 313.
Raymond de Penyafort 296, 300-306.
Raymond Vichas 139, 140.
Raynaud de Lage M. 270.
Récarède 18, 47.
Reeves M. 128-130, 132, 133, 135, 136.
Regula Magistri 8.
Reypens L. 121.
Richard de Saint-Victor 122.
Rijmersdael A. 67.
Rivière J. 318.
Robert de Flamborough 267, 268, 276-284, 287, 289-296, 300, 303, 305, 306.
Robert de Melun 314-326.
Robert de Saint-Pair 268-270, 274, 283.
Robert de Saint-Victor, voir Robert de Flamborough.
Roger de Hoveden 133.
Roland Bandinelli 79, 81, 295, 323.
Roques R. 119, 215, 254, 258.
Rothenhäusler M. 7, 8, 9.
Rouët de Journel M.-I. 227.
Rubel H. F. 284, 286.
Ruf P. 318.
Rufin d'Aquilée 218.
Rupert de Deutz 86, 113.
Russo F. 132, 133.
Rusticus 219.
Salimbene de Parme 134.
Salvien de Marseille 218, 219.
Schelling 134.
Schmaus M. 88, 95, 126.
Schmitt F. S. 96.
Schmitz H. J. 265, 266.
Schmitz Ph. 6, 7, 9.
Scholem G. 132.
Schulte F. von 81, 264, 270, 276, 277, 280, 284, 290, 293, 294, 296.
Senatus de Worcester 268, 282.
Séjourné P. 36.
Sénèque 220, 302.
Sententiae Anselmi 72, 73, 75, 76, 103, 181.
Sententiae Atrebatenses 72, 73.
Sententiae divinae paginae 71, 74.
Sententiae divinitatis 73.
Sententiae Hermanni 323.
Sententiae Parisienses 323.
Sherwood P. 121.
Silvain R. 322.
Simon de Vérone 141.
Smalley B. 67, 83, 133.
Smaragde 6.
Standaert M. 98, 119.
Stegmüller F. 84, 136.
Stenton D. M. 133.
Suger 214.
Summa fratris Alexandri 294, 306.
Summa Sententiarum 72-74, 76, 177, 182, 184-186, 192, 194, 200, 207, 311, 322.
Swedenborg E. 131.
Tacite 220.
Tancrède de Bologne 300, 304.
Teetaert A. 265, 270, 276, 300.
Tertullien 218, 225.
Theil M. 220.
Théodore de Cantorbéry 265, 266.
Therhoernen P. 284.
Théry G. 219.
Thomadello de Venise 139.
Thomas d'Aquin 95, 99, 131, 228, 229, 240, 243.

Thomas de Chabaugh 284.
Thomas de Chabham 284-292, 294-296, 301, 303, 305, 306.
Thomas Gallus 251.
Thomas de Strasbourg 140, 141.
Thomas de Todi 144.
Tondelli L. 129, 132, 135, 137.
Tricot A. 23.
Trithème (Jean) 271.
Vagaggini C. 85, 90, 117.
Van den Eynde D. 50-84, 266, 308, 309, 313, 323, 326.
Vanderhoven H. 8.
Vega A. V. 21.
Victorin l'Africain, voir Marius Victorinus.
Vincent d'Espagne 296.
Virgile 218, 220, 221.
Vouilléme E. 284.
Walter Hilton 122.
Walz A. 300.
Warner G. F. 268.
Webb C. C. I. 324.
Weinberger G. 319.
Weisweiler H. 70, 181, 182, 297, 299.
Wellens P. E. 119.
Wimart A. 61, 63, 65, 253.
Würmseer N. 9, 13, 14.
Ypma E. 137-144.
Yves de Chartres 57, 81, 267, 307, 312, 313.

ERRATA

P. 20, l. 21, au lieu de Z. Garcia Villada lire Z. Garcia Villoslada
P. 57, l. 4, » *Harley 6098*, lire *Harley 3098*.

Recherches de Théologie ancienne et médiévale

Tome XXVI

1959

Janvier-Juin

SOMMAIRE

O. Lottin O. S. B. Le vœu de *conversatio morum* dans la Règle de saint Benoît 5

Ph. Delhaye. Les idées morales de saint Isidore de Séville .. 17

D. Van den Eynde O. F. M. Autour des *Enarrationes in Evangelium S. Matthaei* attribuées à Geoffroi Babion 50

O. Brooke O. S. B. The Trinitarian Aspect of the Ascent of the Soul to God in the Theology of William of St Thierry .. 85

Mediaevalia :

B. Hirsch-Reich. Eine neue « œuvre de synthèse » über Joachim von Fiore 128

E. Ypma O. E. S. A. Les *Cursores* chez les Augustins 137

Comptes rendus et notes bibliographiques (*Sommaire à la 2e page de la couverture*) 145

ABBAYE DU MONT CÉSAR, LOUVAIN

RECHERCHES DE THÉOLOGIE ANCIENNE ET MÉDIÉVALE

REVUE TRIMESTRIELLE PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS DU GOUVERNEMENT

Conditions d'abonnement.

L'abonnement est payable annuellement avant la fin de février. Il court jusqu'à ordre contraire.

260 francs belges pour les **Recherches de Théologie ancienne et médiévale.**
160 francs belges pour le **Bulletin de Théologie ancienne et médiévale.**
400 francs belges pour les **Recherches** et le **Bulletin.**

L'abonnement est payable aux **Recherches de Théologie ancienne et médiévale,** Abbaye du Mont César, Louvain (Compte Chèques postaux : 2222.84).

Dépositaire : OXFORD, Parker and Son Ltd., 27 Broad Street.

COMPTES RENDUS ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

SOMMAIRE

Akathistos Hymn. By E. WELLESZ .. 159
AMAND DE MENDIETA E., v. EUSTATHIUS 156
AMATUCCI A. G. *Storia della letteratura latina cristiana* 151
Apostol. Väter I. Von W. SCHNEEMELCHER 150
Archiv f. mittelrhein. Kirchengesch. IX 165
Archiv f. mittelrhein. Kirchengesch. X 166
Archives de l'Église d'Alsace XXV .. 165
ATHANASE D'ALEXANDRIE. *Apologie à l'empereur Constance. Apologie pour sa fuite.* Par J.-M. SZYMUSIAK 156
AUGÉ R., v. *Biblia* 146
S. AUGUSTIN. *Sermons sur S. Jean.* Trad. par M. PONTET 171
BARDY G., v. EUSÈBE DE CÉSARÉE .. 154
Biblia. VI : *I-II Reis* per B. UBACH. XVI : *Profetes menors* per R. AUGÉ. XXII : *Epist. catól.* per R. M. DIAZ, *Apoc.* per G. M. CAMPS 146
BORLEFFS PH., v. TERTULLIANI 151
BOULANGÉ J., v. DELHAYE 175
BRINK H., v. *Theologisch Woordenboek* 173
BUCHNER R., v. GREGORII EP. TURONENSIS 163
BULHART V., v. TERTULLIANI 151
BULST W. *Hymni latini antiquissimi* 155
BUTTERFIELD H. *Christianisme et histoire* 174
CAMPENHAUSEN H. VON, *Askese im Urchristentum* 171
CAMPENHAUSEN H. VON, *Die griechischen Kirchenväter* 149
CAMPS G. M., v. *Biblia* 146
CANIVET P. *Histoire d'une entreprise apologétique* 162
CANIVET P., v. THÉODORET DE CYR .. 161
CRUZ HERNÂNDEZ M. *Historia de la filosofía española* 167
DANIEL-ROPS. *L'Église des temps classiques* I-II 172
DE AZEVEDO N. *Biblioteca do Porto. Incunábulos* I 146
DELHAYE PH., J. BOULANGÉ. *Espérance et vie chrétienne* 175
DE VRIES W. *Kirchenbegriff der Syrer* 161
DÍAZ R. M., v. *Biblia* 146
DIERCKS G. F., v. TERTULLIANI 152
EHRLICH E. L. *Geschichte Israels* .. 171
EUSÈBE DE CÉSARÉE. *Histoire ecclésiastique* III. Par G. BARDY 154
EUSTATHIUS. *Ancienne version latine*

de Basile de Césarée. Ed. per E. Amand de Mendieta et S. Y. Rudberg 157
Fontes ad historiam regni Francorum... I. Curavit R. Rau 167
Fraigneau-Julien B. *L'Église et le caractère sacramentel* 172
Garcîa Larragueta S. *Pergaminos de la Catedral de Oviedo* 145
Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens XIII 166
Gregorii ep. Turonensis. *Historiae* I-II. Ed. R. Buchner 163
Hammerschmidt E. *Die koptische Gregorios anaphora* 159
Hanhart R., v. *Septuaginta* 147
Jensen H. *Die Schrift* 145
Jonas H. *Gnosis* 150
Jungmann J.-A. *La messe* 176
Kappler W., v. *Septuaginta* 147
Lang A. *Wesen und Wahrheit der Religion* 173
Levin-Duplouy A. *La Passion des saintes Perpétue et Félicité* 151
Ludwig V. O. *Klosterneuburg* 171
Menhardt H. *Das älteste Handschriftenverzeichnis der Wiener Hofbibliothek* 170
Mohrmann C., v. van der Meer F. 148
Newbigin L. *L'Église* 175
Norberg D. *Versification latine médiévale* 163
Oliger P. R. *Les évêques réguliers* .. 162
Petri Damiani *Vita Beati Romualdi*. A cura di G. Tabacco 168
Peuckert W.-E. *Pansophie* 169
Pontet M., v. Augustin 171
Raftis J. A. *Ramsey Abbey* 168
Rau R., v. *Fontes* 167
Rudberg S. Y., v. *Eustathius* 156
Sales N., v. Valls-Taberner F. .. 169
Schneemelcher W., v. *Apost. Väter* 150
Septuaginta. IX, 2 : *Maccab. II*. Ed. W. Kappler u. R. Hanhart. XV : *Ieremias, Baruch, Threni, Epist. Ieremiae*. Ed. J. Ziegler 147
Sherley-Price L., v. Walter Hilton 172
Siewerth G. *L'homme et son corps* .. 174
Soldevila F., v. Valls-Taberner F. 169
Szymusiak J.-M., v. Athanase .. 156
Tabacco G., v. Petri Damiani .. 168
Tertulliani *Adv. Hermogenem*. Ed. J. H. Waszink 153
Tertulliani *Ad martyras*..., ed. V. Bulhart. *De paenitentia*, ed. Ph. Borleffs 151
Tertulliani *De oratione et De virgin. velandis*. Ed. G. F. Diercks 152
Théodoret de Cyr. *Thérapeutique*. Éd. par P. Canivet 161
Theologisch Woordenboek. Onder hoofdredactie van H. Brink. Afl. 11-12 173
Thils G. *Sainteté chrétienne* 176
Torfs E. *Le Stévenisme* 173
Ubach B., v. *Biblia* 146
Valls-Taberner F. y F. Soldevila. *Historia de Cataluña*. Trad. por N. Sales 169
van der Meer F., Chr. Mohrmann. *Atlas of the Early Christian World* 148
Vereecke L. *Conscience morale* 169
Walter Hilton. *Ladder of Perfection*. Transl. by L. Sherley-Price 172
Waszink J. H., v. Tertulliani 153
Wellesz E., v. *Akathistos Hymn* .. 159
Ziegler J., v. *Septuaginta* 147

L'Administration de la revue se charge volontiers de procurer à ses lecteurs tous les ouvrages signalés dans les *Recherches* et le *Bulletin de Théologie ancienne et médiévale*.

CARMINA MEDII AEVI POSTERIORIS LATINA

I

INITIA CARMINUM AC VERSUUM MEDII AEVI POSTERIORIS LATINORUM

Alphabetisches Verzeichnis der Versanfänge mittellateinischer Dichtungen

Unter Benutzung der Vorarbeiten Alfons Hilkas
bearbeitet von

Hans Walther

1186 Seiten, Leinen 118,— DM

Die hier begonnene, von der Göttinger Akademie der Wissenschaften betreute Publikationsreihe soll die lateinischen Dichtungen der zweiten Hälfte des Mittelalters (etwa 1000 bis 1500) einem weiteren Kreise zügänglich machen. Vieles ist bislang nur handschriftlich überliefert oder nur an entlegener Stelle erreichbar.
Die Sammlung ordnet das Material nach Literaturgattungen : Liebeslieder, Trink- und Spielerlieder, Novellistisches, Streitgedichte und Dialoge, Historische Dichtungen und Kreuzzugsgedichte, frauenfeindliche Dichtungen, Moralia, Parodien, Todespoesie, Sprichwörter und Sentenzen etc.
Band I ist eine Ergänzung zu den schon vorhandenen Incipit-Verzeichnissen von Chevalier (Repert. hymn.), Vatasso, Little und anderen, im wesentlichen aber berücksichtigt er die profane lateinische Dichtung des späten Mittelalters. Die Anlage ist folgende: Auf das Incipit folgen in Kursivdruck Angaben über den Gegenstand, eventuell Verfasser, Zeit, Druckorte, Literaturangaben, Handschriften und schließlich Verweisnummern auf andere Initia des gleichen Stückes oder verwandter Verse. Ein umfängliches Namen- und Sachregister erleichtert den Gebrauch. Der im Manuskript vorliegende Band II (Proverbia sententiaeque medii aevi) wird die mittellateinischen Verssprüche enthalten.

VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN
UND ZURICH

IMPRIMERIE DES ÉDITIONS J. DUCULOT, S. A., GEMBLOUX (*Imprimé en Belgique*).

17NOV 1959

R 9 DEC 1960

88 - 1

89 - 1